L'INDE MYSTIQUE

AU MOYEN AGE

HINDOUS ET MUSULMANS

PAR

Yusuf HUSAIN
Docteur de l'Université de Paris



Librairie d'Amérique et d'Orient
Adrien Maisonneuve
5, rue de Tournon. — PARIS (VIe)

1929

گرامی خدمت جناب آقای دکتر [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

L'INDE MYSTIQUE

AU MOYEN AGE

HINDOUS ET MUSULMANS

PAR

Yusuf HUSAIN

Docteur de l'Université de Paris



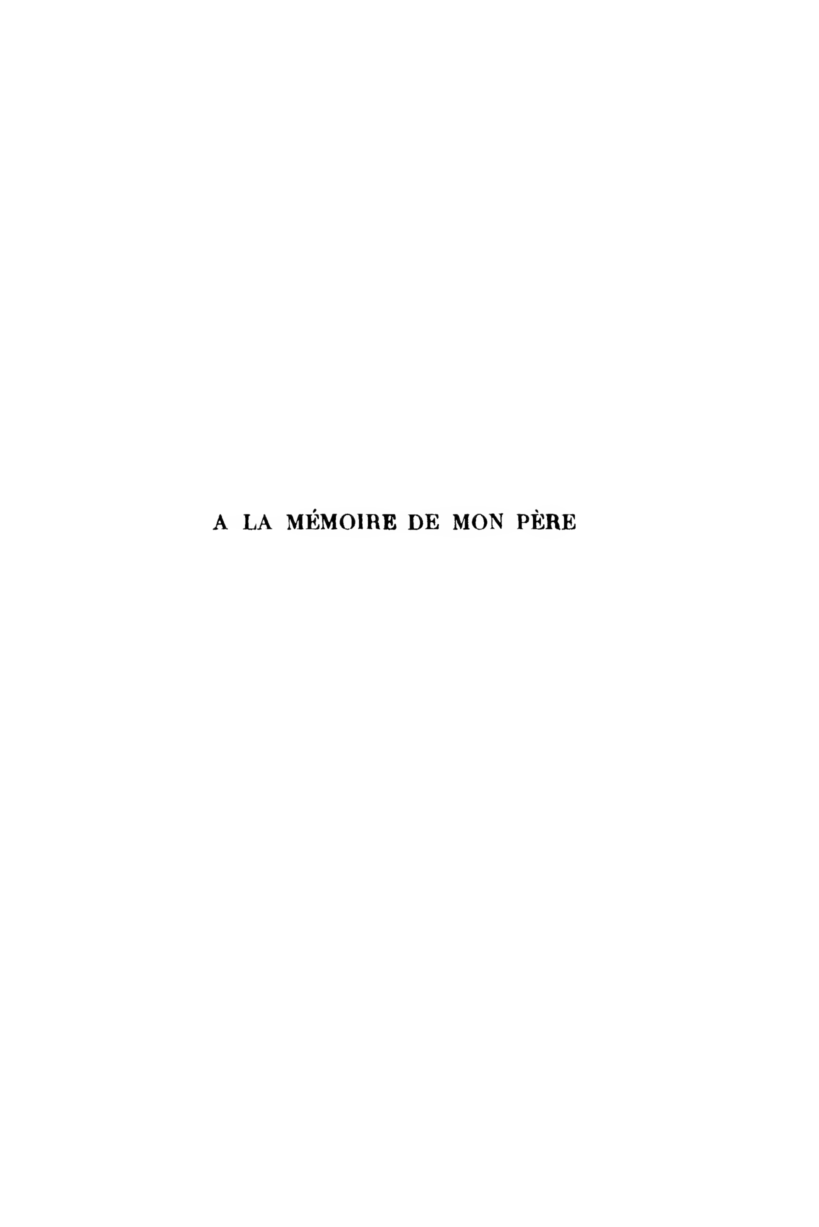
Librairie d'Amérique et d'Orient

Adrien Maisonneuve

5, rue de Tournon. — PARIS (VIe)

—

1929



A LA MÉMOIRE DE MON PÈRE

PREFACE

Le nombre des livres publiés sur l'Islam, sous ses divers aspects, augmente d'une année à l'autre ; cependant, comme ils offrent souvent un caractère très général, leurs auteurs sont exposés à revenir sans cesse sur le même terrain, et ainsi cette accumulation de livres n'implique pas un progrès des connaissances.

Dans ces aperçus d'ensemble, la religion islamique, ses observances rituelles et son influence sur la vie de ses adeptes, sont exposées dans des termes si généraux qu'il en résulte un manque de précision et que l'impression qu'en tire le lecteur risque d'être celle d'une image idéale plutôt que d'une description basée sur la vie réelle. Car les variétés des croyances et des pratiques de l'Islam sont trop nombreuses pour être comprises dans une seule description sans que l'exactitude en souffre et que les contours en soient faussés.

C'est pourquoi, dans l'état actuel des études islamiques, on a surtout besoin d'ouvrages distincts sur l'Islam tel qu'il apparaît dans les différents pays où il a trouvé des adeptes. Les convertis à l'Islam proviennent d'un grand nombre de nations et de peuples les plus divers — Arabes, Persans, Egyptiens, Indiens, Turcs, Berbères, Haoussas, beaucoup d'autres encore. La plupart de ces peuples ont apporté à la complexité du monde musulman leur propre contribution et ont conservé vivantes à travers les générations successives, des coutumes sociales et même des pratiques religieuses en désaccord foncier avec la religion que leurs ancêtres avaient adoptée il y a bien des siècles et qu'ils prétendent eux-mêmes professer. Mais ces déviations locales et les survivances des cultes antérieurs dans un milieu islamique n'ont attiré jusqu'à nos jours que peu d'attention. Le professeur Snouck Hurgronje a inauguré ce genre d'investigations par ses

études détaillées sur les Atchnais ; plusieurs savants français ont publié des monographies sur divers groupements musulmans d'Afrique, notamment *Les Somalis* de Gabriel Ferrand et un bon nombre d'ouvrages plus récents.

L'Inde est restée quant à présent un champ d'investigation négligé, bien qu'il soit difficile d'en trouver un autre qui puisse être plus fertile en résultats. Le précieux *Mémoire sur les particularités de la Religion Musulmane dans l'Inde*, que M. Garcin de Tassy avait publié en 1831 (troisième édition en 1874) n'a pas encore eu de suite ; la compilation de Ja'far Sharif, *Qanoon-e-Islam*, traduite et publiée par le Dr G. A. Herklots en 1832, bien que rééditée à plusieurs reprises, n'a pas encore été remplacée par un ouvrage analogue complété par les connaissances acquises depuis bientôt cent ans ; car la quantité des matériaux disséminés dans les publications officielles du gouvernement de l'Inde et dans diverses revues savantes publiées dans ce pays, est énorme et n'attend que l'intérêt d'un savant doué d'une énergie et d'une persévérance suffisantes pour en tirer parti. On peut attendre des résultats importants de la nouvelle école d'historiens qui s'est constituée dans l'Inde et à laquelle on doit déjà quelques publications intéressantes — s'ils dirigent leurs efforts de ce côté; car les savants indiens sont particulièrement bien placés pour poursuivre ce genre de recherches et le monde savant serait en droit de leur demander des informations sur les rites et les cultes locaux. C'est pourquoi je me permets de recommander la présente étude de M. Yusuf Husain qui est, autant que je sache, parmi les savants indiens de nos jours, le premier qui ait entrepris l'étude du problème des relations entre l'Islam indien et l'hindouisme au contact duquel il a vécu pendant plus de mille ans. Il semblerait à première vue que des systèmes religieux si foncièrement dissemblables ne pouvaient se prêter à une combinaison syncrétique ; cependant, l'auteur a montré combien nombreux sont les cas où des cultes locaux ont été en quelque sorte islamisés et des divinités hindoues transformées en saints musulmans. Son étude sur les relations entre les mystiques hindous et musulmans est particulièrement importante. Il a été en

mesure d'illustrer son exposé par des œuvres littéraires des mystiques indiens, ce qui lui a permis de donner à cet intéressant sujet une ampleur qu'on ne saurait trouver dans aucun des livres publiés jusqu'à présent en Europe, surtout en ce qui concerne Kabīr et la doctrine de la Bhakti telle qu'elle a été conçue par ce poète. M. Yusuf Husain ne prétend pas avoir épuisé la question des rapports entre l'Hindouisme et l'Islam dans l'Inde, mais il a montré dans quel sens ces recherches doivent être continuées ; il faut espérer que d'autres jeunes savants indiens suivront son exemple et publieront des travaux similaires exécutés avec autant de soin et de sérieux.

Thomas W. Arnold.

AVANT-PROPOS

Le contact religieux et culturel entre l'Islam et l'Hindouisme est un sujet de grande importance, mais qui, malheureusement, a toujours été négligé ou insuffisamment apprécié par les historiens de l'époque musulmane dans l'Inde. Le mouvement essentiellement religieux et émotionnel connu sous le nom de la Bhakti et ébauché dans l'Inde dès une date très ancienne, prit sous l'influence de l'Islam un essor considérable et marqua un point important dans le développement des idées indiennes du Moyen-Age. Les tendances morales et philosophiques qui se manifestèrent à cette époque au sein de l'Hindouisme, ont été appelées, dans leurs grandes lignes, à former la base d'un grand nombre de croyances répandues, aujourd'hui encore, dans l'Inde du Nord. D'autre part, l'influence de l'Hindouisme sur l'Islam en accentua les tendances mystiques qui avaient trouvé dans le Soufisme leur expression la plus éloquente, et adapta le nouveau culte de l'Inde septentrionale aux conditions sociales et politiques de ce pays. Ces deux mouvements convergents, la Bhakti et le Soufisme, ont tendu, chacun pour sa part. d'un côté à régénérer l'Hindouisme, de l'autre, à accommoder la religion du Prophète à son nouveau milieu hindouiste. Le point culminant de ces tendances réciproques fut une tentative consciente d'établir une synthèse entre les deux religions, répondant aux besoins spirituels et sociaux de l'une et de l'autre et posant les assises d'un culte mystique, tout de foi et de tolérance. Ainsi les poètes Bhagats, Kabīr, Nānak, Dādū et les mystiques musulmans de l'ordre soufi des Chishtīs se sont employés, dans leurs domaines respectifs, à faire triompher un bel idéal de fraternité religieuse, et leur œuvre, outre son importance historique et littéraire, offre pour un observateur impartial la beauté profonde d'un noble enseignement moral.

Un point particulièrement important du mouvement de la

Bhakti tel qu'il nous apparaît à l'époque que nous avons étudiée, alors qu'il subit une influence évidente de l'Islam, est la protestation des basses classes contre le système rigide des castes. Les basses origines de la plupart des poètes Bhagats n'ont pas seulement la valeur d'une simple indication biographique : elles révèlent le caractère profondement social de ce mouvement. Ces poètes sont unanimes à dénoncer l'exclusivisme brahmanique et les iniquités du régime social qui s'en inspire. Le mouvement de la Bhakti offre ainsi deux aspects importants : une réaction mystique et émotionnelle contre l'esprit spéculatif et la sécheresse des dogmes brahmaniques et une réaction sociale contre le système des castes. Les sectes issues de ce mouvement se sont inspirées de ces deux principes fondamentaux qui ont exercé, à un moment donné, une influence bienfaisante sur la société hindoue.

Le sujet que nous avons essayé d'étudier, nous semble offrir, en outre, un grand intérêt pour l'histoire générale des idées philosophiques et religieuses. Le mouvement religieux de la Bhakti, l'enseignement mystique des Soufis et les tendances synthétiques de l'imagination populaire qui contribuèrent au succès de l'un et de l'autre, fournit un exemple curieux de la transformation des idées sous l'influence des conditions nationales et sociales; les cultes hybrides de nos jours revêtent de ce fait un intérêt particulier en tant qu'aboutissement d'un long processus de fusion et d'adaptation.

L'auteur de cette étude ne prétend nullement avoir épuisé le vaste sujet dont il vient de signaler les principaux aspects. En l'abordant, il s'est trouvé devant un vaste domaine, entièrement inexploré, personne n'ayant encore entrepris, que nous sachions, d'analyser, dans le détail, les facteurs historiques, sociaux et religieux qui ont déterminé les tendances reformatrices des Bhagats et des Soufis et, dans une certaine mesure, la mentalité religieuse des populations actuelles de l'Inde du Nord, qu'elles soient hindoues ou musulmanes. Au Moyen-Age, l'Islam a joué dans ce pays un rôle analogue à celui que le christianisme

y a joué, au XIXe siècle, lors de la formation religieuse de l'Hindouisme moderne.

On trouvera dans la présente étude de nombreuses citations empruntées aux poètes de l'époque. Disons tout de suite, pour éviter les justes observations qu'on pourrait nous faire sur ce point, que nous n'avons nullement essayé de faire la critique des textes utilisés. De ces textes, on ne possède, malheureusement, jusqu'à présent, aucune édition critique et scientifique. Etant donné les cadres volontairement restreints de notre étude, nous nous sommes bornés à utiliser ces textes tels quels, sans tenir compte de leur imperfection philologique, puisque, malgré leurs innombrables lacunes, ils nous semblent indiquer assez clairement, les grandes lignes du mouvement d'idées qui seul nous a préoccupé pour le moment. C'est donc à tous les points de vue que nous considérons cette étude comme un premier et modeste jalon dans la voie des recherches que nous comptons poursuivre un jour. Et nous serions surtout heureux si ce premier essai réussissait à mériter l'attention d'autres explorateurs qui trouveraient dans le sujet que nous n'avons fait qu'aborder, un vaste champ d'observations et d'études fructueuses.

Qu'il me soit permis, pour conclure, d'exprimer ici mes sentiments de profonde reconnaissance à MM. Jules Bloch, Gaudefroy-Demombynes et Louis Massignon qui, généreusement, ont mis à ma disposition leur temps précieux et leur vaste érudition. Leurs conseils et leur sympathie ont grandement facilité ma tâche. L'intérêt plein de sympathie qu'ont bien voulu me témoigner MM. A. Foucher et Sylvain Lévi, m'a été également d'un grand et encourageant appui, dont je garderai toujours un souvenir reconnaissant. Je remercie de tout cœur Sir Thomas W. Arnold, de l'Université de Londres, dont les suggestions et la bienveillance m'ont été infiniment précieuses, pendant mon séjour en Angleterre et qui a bien voulu honorer cet ouvrage d'une introduction. Je tiens, enfin, à exprimer ma sincère reconnaissance à M. H. R. Diwekar, de Women's University de Poona, et — last but not least — à Mme Nadine Stchoupak, dont le concours amical m'a aidé à achever cet ouvrage.

Transcriptions adoptées

---

k kh g gh ṅ gutturales.
c ch j jh ñ ç palatales.
ṭ ṭh ḍ ḍh ṇ ṣ cérébrales.
t th d dh n s dentales.
p ph b bh m labiales.
ṛ (voyelle) r (consonne).
ā ī ū voyelles longues.
ã ĩ ũ ẽ õ voyelles nasalisées.
ā̃ etc. voyelles longues nasalisées.
ai au diphtongues.
aï aü deux voyelles distinctes.
sh, gh, kh en caractères autres que le reste du mot représentent respectivement *shīn*, *ghen* et *kha* arabes.

Pour des raisons d'ordre typographique, la voyelle nasale i *longue n'a pu être distinguée de la brève.*

a, dans le texte persan, est équivalent au *a* anglais.

BIBLIOGRAPHIE

I. — TEXTES ORIGINAUX ET TRADUCTIONS

a) *Manuscrits*

Bhagavadgītā (trad. persane de Dārā Shikūh), India Office, Ethe, n° 1949.
Mejma 'al Bahrain, Brit. Mus., Rieu, add. 18404-C.
Safīnat ul Awliyā (Dārā Shikūh), Bibl. Nat., Blochet, Supp. persan, n° 146.
Sakīnat ul Awliyā, Brit. Mus., Rieu, 6. R. 223.
Sirr-i-Akbar, *ibid.*, Rieu, add. 18404. (Ce ms. se trouve aussi à la Bibl. Nat.).

b) *Imprimés*

Abul Fazl, *Ain e Akbarī*, publié par H. Blochmann, Calcutta, 1873-1891 (*en persan*).

Adi-Granth, éd. par Bhāī Simha, Amritsar, Sambat, 1984 (1927). — Cf. Dr Ernest Trumpp, The Adi Granth or the holy scriptures of the Sikhs. London, 1877.

Ahmed Shah, Hindu religious Poetry (Extraits de poésies hindies).

Al-Biruni, *India*, trad. E. Sachau, Londres, 1789.

Badaoni, Abd al Qādir. *Muntakhab al Tawārīkh*. Calcutta, 1868-1898 (*en persan*).

Dara Shikuh. *Hasanāt ul Arifīn*. — Mujtabāi Press, Delhi (*en persan*).

— *Risāla e Haq Numā*. — Nawalkishore-Press. Lucknow (*en persan*).

Djami, Nūr al Dīn Abd al Rahmān. — *Lawāih*. Ed. par E. H. Whinfield et Mirza Muhammad Kazvini, London, 1906 (*en persan*).

— *Nafahāt ul Uns*, pub. par W. Nassau Lees, Calcutta, 1859 (*en persan*).

(Faizi), *Diwān i Faizī*. — Pub. de Matba e Iftikhār, Delhi (*en persan*).

Farid Al Din Attar. — *Tadhkirat ul Awliyā*, éd. par R. A. Nicholson (2 vol.), London, 1905-1907 (*en persan*).

(Firishta), Mahomed Kasim, *Tārikh i Ferishta*, éd. par John Briggs, London, 1829.

Ghulam Sarvar, *Khazīnat ul Asfiā* (Lahore, n. d.).

Gildemeister. — Scriptorum Arabum de Rebus indicis loci; opuscula inedita Bonn, 1838.

Hujwiri, Alī b. Uthmān Al-Jullābī, Kashfu'l Mahjūb, éd. par R. A. Nicholson, London, 1911.

Kabir. — *Bījak*, éd. par Vicārdās Sāstrī, Allahabad, 1928.

— *Granthāvalī*, éd. par Çyām Sundar Das, Bénarès (Kācī-nāgrī-pracāriṇī Sabhā), 1928.

Kabir. — *Vacanāvali*, éd. par Çyām Sundar Das, Bénarès (*ibid.*), Sambat 1982 (1925).

Cf. Ahmed Shah, *The Bijak of Kabīr*, Hamirpur, 1917.

Masudi. — *Murūj uz' zahab*, pub. par la Société Asiatique (9 volumes). Trad. par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris, MDCCCLXI.

Mohsin Fani. — *Dabistān i Mazāhib*. Calcutta.

Reinaud, Fragments Arabes et Persans relatifs à l'Inde. Paris, 1845.

(Sarmad). *Rubāyiaat-i-Sarmad*, éd. de l'Ahmedi-Press, Delhi.

Sita Ram, Lala. Selections from Hindi Literature. Book IV. Saints. Publ. by the University of Calcutta, 1924.

Shahrastani (Al-). — Kitāb al Mīlal wa al 'Nihal, éd. par William Cureton, London, 1896.

Sudhakardvivedi. — Dādū dayāl kī bānī (Tara Printing Works), Bénarès, 1906.
— Dādū dayāl ka çabd.

Tabari, Trad. par Hermann Zotenberg. Imprimerie Impériale, Paris, MDCCCLXVII.

Zain al-Din. — *Tuhfah al-Mujāhidīn*, publ. et trad. D. Lopes, *Historia dos Portugueses no Malabar*, Lisboa, 1898.

Voir aussi :

Mirza Mohammed Kasim, *Alamgīrnāma*.
Al Masudi, *Ibn Haukal*.
Khafi Khan, *Lubābut Tawārīkh*.
Zia Al Din Barni, *Tarīkh Firozshāhi*.
Nizam Al Din Ahmed, *Tabaqāt-e-Akbarī*.

} Extraits traduits chez Sir H. M. Elliot, History of India as told by its historians (London, 1867-1877).

II. — PRINCIPAUX OUVRAGES UTILISÉS OU CONSULTÉS

Arnold (Sir Thomas W.). — *The Preaching of Islam*. London, 1913.
— *Transactions of the* 3rd *International Congresse for the History of Religions.*

Barth (A.). — *Œuvres*. Paris, 1914.

Bhandarkar (R. G.). — *Vaisnavism, Çaivism and minor religions of India.* Strasbourg, 1913.

Burnouf (E.). — *Bhagavatapurāna*. Paris, 1884.

Carpenter (J.). — *Theism in Mediaeval India*. London, 1921.

Cowell (E. B.). — *Aphorisms of Sandilya*. Bibl. Ind. 1897.

Crooke (William). — *The Popular Religion and Folk-Lore of Northern India.* Allahabad, 1893.

Cunningham (J. D.). — *A History of the Sikhs*. Oxford, 1918.

Dasgupta (A.). — *History of Indian philosophy*. Cambridge, 1922.

Elliot (Sir H. M.). — *Memoirs on the races of N.-W. Provinces* (deux volumes). London, 1886.

Elliot (Sir H. M.) and Dowson (J.). — *History of India as told by its own*

historians (huit volumes). London, 1867-1877. (Voir aussi la rubrique « Textes »).

ENTHOVEN (R. E.). — *Tribes and Castes of Bombay*, Bombay, 1920-1922.

FARQUHAR (J. N.). — *An outline of the religious literature of India.* Oxford, 1920.

GARCIN DE TASSY. — Mémoire sur les particularités de la Religion musulmane dans l'Inde, 2e éd., Paris, MDCCCLXIX.

GHATE. — *Le Vedânta, étude sur les Brahmasûtras et leur cinq commentaires.* Paris, 1918.

GOLDZIHER. — Le dogme et la loi de l'Islam (trad. de l'allemand). Paris, 1920.

GRIERSON (Sir G. A.) — *Bihār peasant life*, 2nd edition, Patna, 1926.

GUBERNATIS (Angelo de). — *Gli scritti del padre Marco Della Tomba* (Mines d'Orient, III).

GUÉNON (R.). — *L'homme et son devenir selon le Vedanta.* Paris, 1925.

HAIG (Sir W.). — *Cambridge History of India*, vol. III. Cambridge, 1929.

HASTINGS (James). — *Encyclopaedia of Religion and Ethics.* Edinburgh.

HOPKINS (E. W.). — *The Religions of India.* Ed. Arnold, 1896.

HOYLAND (J.-S.). — *The commentary of Father Monserrate.*

HUART (Cl.) et MASSIGNON (L.). — *Les Entretiens de Lahore.* J. A. 1926 et tir. à part.

HUNTER. — *Indian Empire.* London, 1886.

IBBETSON. — *Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab Ethnology* (deux volumes).

INNES, C. A., Malabar, éd. F. B. Evans, Madras, 1908.

IQBAL (M.). — Development of metaphysics in Persia. London, 1908.

JA'FAR SHARIF, *Qanoon-e-Islam*, éd. et trad. Dr G. A. Herklots, 1re éd., 1832.

LEVI (Sylvain). — *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas.* Paris, 1898.

MACAULIFFE (M. A.). — *The Sikh Religion* (six volumes). Oxford, 1909.

MACDONALD (D. B.). — *The religious attitude and life in Islam*, Chicago, 1909.

MACNICOL. — *Indian Theism.* Oxford, 1915.

MANUCCI (Niccolao). — *Storia do Mogor.* Trad. angl. William IRVINE, London, 1907.

MASSIGNON (Louis). — *La Passion d'Al Hosayn-Ibn Mansour Al-Hallaj.* Paris, 1922.

— *Lexique technique de la mystique musulmane.* Paris, 1922.

MASSON-OURSEL (P.). — *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne.* Paris, 1923.

MULLER (Max). — *The six systems of Indian Philosophy*, London, 1899.

NICHOLSON (R. A.). — *Studies in Islamic Mysticism.* Cambridge, 1921.

OLTRAMARE (P.). — *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde.* Paris, 1923.

— *La Théosophie Bouddhique*, Paris, 1923.

PARMANAND. — *Kabir Manshur.* — *Firozpur (en urdu).*

RAJAGOPALCHARYA (T.). — *Sri Ramanujachārya.* Madras.

RAYCHAUDURI. — *Early history of the Vaishnava sect.* Calcutta, 1920.

SEN (D. C.). — *Chaitanya and his age.* Calcutta, 1917.
— *Folk-Literature of Bengal,* Calcutta, 1920.
SENART (E.). — *Les Castes dans l'Inde.* Paris, 1886.
— *La Bhagavadgītā.* Paris, 1922.
SHERRING (Revd. M. A.). — *Hindu tribes and castes* (trois volumes): Calcutta, 1872-1881.
SHIBLI NUMANI. — *Shair ul Ajam.* Azamgarh, 1909 (*en urdu*).
SMITH (Vincent). — *The Early history of India.* Oxford, 1919.
STCHERBASTSKY (Th.). — *The conception of Buddhist Nirvāna.* Leningrad, 1927.
STEIN (Sir Aurel). — *Innermost Asia.* Oxford, 1928.
TAGORE (Rabindranath). — *One hundred poems of Kabir.* London, 1913.
TELANG. — *Bhagavadgītā.* Oxford, 1882.
TEMPLE (R.). — *The Legends of Punjāb* (trois volumes). Bombay, London, 1893-1901.
THOMAS (E.). — Chronicles of the Pathan Kings of Delhi. London, 1871.
TOD (J.). — *The Annals and Antiquities of Rajasthan.* Oxford, 1920.
WESTCOTT (K.). — *Kabīr and the Kabīrpanthis.* Cawnpur, 1917.
WILSON (H.-H.). — *Ariana Antica.* London, 1841.
— *The Religion of the Hindus.* London, 1862.

PRINCIPAUX PERIODIQUES

Bombay Gazetteer.
Census of India, 1891.
District Gazetteer. Rājputāna.
Indian Antiquary (surtout années 1881, 1912, 1918).
Journal Asiatique (J. A.).
Journal of the Bengal Asiatic Society (J. B. A. S.).
Journal of the Punjab Historical Society.
Journal of the Royal Asiatic Society (J. R. A. S.).
Revue des Etudes Islamiques.
Urdū, pub. par l'*Anjuman Taraqqi i Urdū,* Aurangabad.
Vostocnye Zapiski, publ. de l'Institut des Langues Orientales Vivantes de Léningrad (1927).

CHAPITRE PREMIER

L'ARRIVÉE DE L'ISLAM DANS L'INDE

La mort de Harṣa, en 648 A. D., sembla déchaîner, dans le nord de l'Inde, toutes les forces, naguère latentes, de la désorganisation : le pays se trouva du jour au lendemain en proie à l'anarchie politique et sociale, ainsi qu'à d'innombrables discordes religieuses. Harṣa avait réussi à établir un gouvernement national effectif et puissant. Il avait poursuivi, sa vie durant, l'œuvre de consolidation de son Empire indien. Tout le bassin du Gange s'était soumis à sa force militaire. Des provinces lointaines comme le Mālwā, le Guzerate et le Kāmrūp (Assam) obéissaient au gouvernement central de Kanauj. Dans l'histoire de l'Inde, qui précéda l'arrivée des Musulmans, Harṣa fut le véritable Çakravartin, le monarque universel de l'Inde. A sa mort, il se produisit ce qui arrive fréquemment dans l'histoire de l'humanité, et qui révèle un des points faibles des gouvernements autocratiques et personnels : un pouvoir fort n'est pas toujours suivi d'un autre aussi fort que lui; et c'est ainsi que le pouvoir central de l'Inde tomba dans des mains faibles et inactives.

Les tribus Rājpoutes profitèrent de cette désorganisation politique. Elles établirent leurs principautés d'un bout à l'autre du pays. Chaque principauté déclara son indépendance absolue. A partir de ce moment et jusqu'à la conquête du nord de l'Inde par les Musulmans, l'histoire de l'Inde n'est qu'une lutte perpétuelle entre les différents princes Rājpoutes, pour le droit de recevoir l'hommage et le tribut, par conséquent, pour l'hégémonie politique. Chacun d'entre eux tenta de s'emparer de Kanauj, le siège du gouvernement central, afin de se faire reconnaître comme pouvoir suprême du nord de l'Inde. Au commencement

du huitième siècle, Lalitāditya Muktapīḍa, le roi du Cachemire, mena une campagne contre Yaçovarman, le mit en déroute et se fit proclamer roi de Kanauj (1). Vers 800 A. D., Dharmapāla, roi du Bengale et du Bihar, battit Indrāyudha qui, à ce moment, régnait à Kanauj. Ne pouvant se fixer lui-même à Kanauj, il confia l'administration de la capitale à Cakrāyudha, un des parents du roi détrôné. Plus tard, en 810, A. D. Nāgabhaṭa, le célèbre roi des Gurjara-Pratihāra, dynastie Rājpoute, dont la capitale était Bhilmal, envahit à son tour la ville impériale, dépouilla le roi de son trône et s'installa à Kanauj. A la suite d'une nouvelle guerre, il en fut chassé à son tour, par Govinda III, le roi Rāṣṭrakūṭa (Rathor) du Deccan (2).

Au dixième siècle, après le règne de Bhoja qui avait réussi à relever, dans une certaine mesure, le prestige de Kanauj, les rois Cāṇḍalas dont la puissance augmentait d'un jour à l'autre, et les rois Caulukya du Guzerate achevèrent la ruine du pouvoir chancelant de cette ville. La confusion politique fut portée à son comble lorsque Indra III, le roi Rāṣṭrakūṭa, aidé d'un allié musulman, un des chefs arabes du Sind, eut battu définitivement le petit-fils du célèbre Bhoja.

Un pareil état de la politique intérieure de l'Inde était particulièrement favorable pour un conquérant étranger : les Musulmans, qui avaient conquis et annexé l'Empire persan, envahirent les frontières de l'Inde. Le Calife Omar devait être au courant de la condition politique de l'Inde, ainsi que de ses immenses richesses. Le Mekran, au sud du Baluchistan, fut conquis par les Musulmans en 23 de l'Hégire (644 A. D.). Omar envoya une autre expédition militaire à Thāna et Bharauch, sous les ordres de Hakem qui fut chargé, en outre, de rédiger un rapport détaillé sur le pays, ses peuples et ses conditions climatériques. Après avoir étudié la situation, Hakem chargea Sahār Abdi de porter son message au Calife. Voici comment il décrit l'Inde ou, plus

(1) Vincent Smith, *Early history of India*, 2e éd., p. 343.
(2) *Ibid.*, p. 350.

exactement, le Sind : « L'eau dans ce pays ne coule que goutte à goutte; les fruits y sont d'une qualité inférieure; les voleurs y sont des guerriers intrépides. Si les troupes qu'on y enverra sont peu nombreuses, elles seront exterminées ; si elles sont nombreuses, elles périront de faim » (1). En conséquence, Omar s'abstint d'envoyer aucune expédition dans l'intérieur du pays. Il ordonna à Hakem de s'arrêter à la frontière du Mekran et de ne pas risquer les vies précieuses des fidèles (2).

Après la mort du Calife Omar, les Musulmans, engagés dans une guerre civile, n'avaient pas le temps de penser à de nouvelles conquêtes. Aussitôt que les conditions normales eurent été rétablies, le nouveau chef de la théocratie islamique, le Calife Moāvia, arma une nouvelle expédition sous le commandement de Mohallab, fils d'Abou-Soufra, pour annexer le Sind à l'Empire du Calife. Mohallab pénétra dans l'intérieur du pays jusqu'à Moultān, mais il fut un peu découragé par la condition géographique des marches de l'Inde, rudes et difficiles à traverser.

Au commencement du règne du calife Walid (707-715 A. D.), Hadjāj, gouverneur de l'Irak et de la Perse, désigna Mohammed bin Haroun pour commander les armées musulmanes sur la frontière de l'Inde et dans les régions avoisinantes. Ce fut à cette époque que se produisit un événement fâcheux, à savoir la fameuse capture d'un navire arabe à Divāl, port du Sind. Au dire des historiens, — lesquels, comme il arrive souvent, ne manquèrent pas de faire passer ce simple prétexte pour le véritable mobile des événements ultérieurs — des femmes musulmanes auraient été maltraitées par des gens appartenant à une tribu de Meyd et qui vivaient à proximité de Divāl. Informé de cet incident, Hadjāj demanda aussitôt des explications au rāja Dāher, le prince hindou du Sind. Celui-ci refusa d'assumer la responsabilité de l'outrage commis par ses sujets. Irrité, Hadjāj

(1) Beladori, trad. Reynaud : *Fragments*, p. 184.

(2) Tabari, vol. III, p. 519. (Selon Beladori, la ville de Debal, dans le Sind, fut conquise par l'expédition d'Omar. Selon Tabari, l'armée s'arrêta à Mekran).

lança aussitôt une nouvelle expédition dont il confia le commandement à son neveu, Mohammed Kāsim. Kāsim, homme très jeune et plein d'enthousiasme pour la propagation de sa foi parmi les païens, commença, en 92 de l'Hégire (711 A. D.), une campagne qui aboutit à la victoire des Musulmans dans tout le Sind. Tous les petits chefs Rājpoutes furent subjugués. Malgré son zèle religieux, Kāsim fit preuve d'un esprit très large et traita le peuple du Sind avec une grande tolérance. Il ne toucha pas aux propriétés des brahmanes. Loin de s'en prendre à leurs coutumes traditionnelles, il les chargea, au contraire, de recueillir les tributs et leur confia toute l'administration civile du pays. Les chefs arabes qui succédèrent à Kāsim adoptèrent de même une attitude assez conciliante envers les Hindous. Les historiens musulmans (1) nous ont laissé des descriptions d'un grand pélerinage au célèbre temple de Moultān, organisé par l'Amir lui-même. Les revenus furent répartis entre l'Amir et les brahmanes du temple.

Les Hindous, il est vrai, étaient obligés de payer le *djizya*, un tribut imposé sur ceux qui n'acceptaient pas de se convertir à l'Islam. Ils s'appelaient *Zimmī* et étaient exempts du service militaire, obligatoire pour tous les citoyens musulmans. Il se peut aussi que, dans le commencement, on ait recouru à des persécutions pour faire des prosélytes, mais c'étaient là des exceptions. En règle générale, le petit peuple n'avait rien perdu à l'arrivée de l'Islam ; au contraire, l'Islam l'avait élevé au rang des hautes castes hindoues dont il subissait, depuis des siècles, l'oppression intellectuelle et sociale.

Après la mort tragique de Kāsim, exécuté par ordre du Calife, Temim lui succéda. Pendant trente-six ans, jusqu'à la chute des Omeyades, la vallée de l'Indus est restée aux mains de sa famille. Cependant, les chefs Rājpoutes devenus musulmans commencèrent à revendiquer leur indépendance. En apparence, le Sind continuait d'accepter la souveraineté des Califes Abbassides jus

(1) Al Masudi, Ibn Haukal, ap. Elliot, *History of India*, vol. I, pp. 23, 26.

qu'au règne de Motassembillāh (833-842 A. D.) (1), mais, en réalité, les Rājpoutes musulmans se rendaient complètement indépendants sous la souveraineté de la tribu Sūmera. Le Sind n'était plus une province tributaire du Calife de Bagdad. Le gouvernement central de Bagdad continua d'y envoyer ses gouverneurs jusqu'au temps du Calife Mu'tamid (870-891 A. D.), lequel, pour se concilier son rival, Yaqūb Ibn Laith, de la dynastie des Saffarides, lui conféra les provinces de Balkh et du Sind, régions où le gouvernement du Calife n'existait que de nom.

Il paraît un peu étrange que l'Islam n'ait pas pu faire son chemin dans l'Inde au moment où il était le plus fort et le plus prospère. Les règnes de Hāroun et de Māmoun, au commencement du neuvième siècle, sont considérés, en effet, comme la plus belle période de l'histoire de l'Islam. Ce fut, d'autre part, une période de dégradation politique et sociale dans l'Āryavarta. Mais la vie de luxe et la prospérité générale des Musulmans avaient affaibli leur zèle primitif, mû à la fois par l'orthodoxie religieuses et par des raisons économiques. La poussée économique se ralentit d'elle-même, car les immenses richesses accumulées par les Musulmans dans les pays étrangers, soit comme butin de guerre, soit autrement, leur avaient assuré une grande prospérité. L'orthodoxie avait été atteinte par l'expansion de la philosophie grecque au temps de Māmoun et de ses successeurs; les subtilités iraniennes de l'interprétation du Coran finirent par ébranler les bases de l'islamisme. Le pan-arabisme des Oméyades, responsable du mouvement national en Perse, et les discordes religieuses qui avaient donné naissance aux différentes écoles, telles que les Motazilites, les Shiites, les Ismaïlites et les Batinis, ont beaucoup contribué à détruire la solidarité islamique. Le progrès matériel et les exigences d'une vie plus compliquée et plus raffinée, que le Prophète n'avait pas pu prévoir, nécessitaient une nouvelle interprétation des simples lois et des règles

(1) Ibn Haukal, ap. Gildemeister.

du Coran, restées trop conformes à l'habitat et à la société du temps du Prophète. Les quatre écoles de jurisprudence islamique, les Hanafites, les Shafiites, les Hanbalites et les Malikites, créées au temps de cette confusion religieuse, se disputaient et se battaient entre elles. L'influence de l'armée permanente turque, formée sous le règne de Mutasim (833-842 A. D.), commençait à peser sur la politique du Calife et, finalement, détruisit le Califat lui-même. Ainsi, malgré tout leur progrès matériel et intellectuel, les Musulmans du neuvième siècle manquaient de vraies forces de conquête, et c'est ce qui fit que l'Islam ne put pénétrer dans l'Inde après la conquête arabe du Sind.

Les chefs arabes du Sind établirent de très bonnes et cordiales relation politiques avec le rāja Rāṣṭrakūṭa, un des plus puissants rājas de l'Inde, contemporain et rival du rāja Bhoja de Kanauj. Le rāja Rāṣṭrakūṭa régnait sur une grande partie de l'Inde occidentale et sur le Deccan. Les Arabes avaient des rapports commerciaux avec les peuples de ce pays. Beaucoup de familles arabes s'établirent au Malabar. Ils se mariaient avec des femmes indigènes et se fixaient sur le littoral de l'Inde occidentale. Les Moplāhs de nos jours sont les descendants de ces Arabes colonisateurs. Ils sont Musulmans de religion, mais leur vie, leurs coutumes et leurs superstitions sont celles de leurs voisins hindous parmi lesquels ils se sont établis il y a plus de mille années. Masoudi, célèbre historien du neuvième siècle, qui avait voyagé dans l'Inde, mentionne le rāja de Balhāra qui professait un grand respect pour l'Islam et protégeait les intérêts des Musulmans dans son royaume. Le même écrivain signale aussi que tous les rājas de ce territoire vivaient très longtemps. Soit que ce fût son propre avis, ou qu'il se fît simplement l'écho des croyances populaires, il attribuait la longévité de ces rois à leur attitude vis-à-vis de l'Islam et de leurs sujets musulmans (1).

Pendant trois siècles, depuis la conquête du Sind et jusqu'aux invasions de Mahmoud de *Ghazni*, les Arabes ont exercé une in-

---

(1) Masudi, Murūj uz 'zahab, vol. I, p. 384.

fluence sur la civilisation hindoue et ont aussi subi des influences en retour. La plupart des Musulmans du Sind, qui sont d'origine hindoue, ont conservé, malgré leur islamisme, les traditions de leur lointain passé. Depuis l'arrivée de l'Islam dans le Sind, il y eut, entre les deux peuples, si différents dans leurs coutumes et dans leur façon de sentir les choses, une tendance à s'adapter mutuellement ou, du moins, à trouver des points de contact. Ceci n'a rien de particulièrement étrange. L'histoire avait étroitement lié les destinées de ces peuples. Il s'agissait désormais, pour chacun d'eux, de pouvoir vivre dans ces conditions communes. Ce fut l'instinct de la vie même qui leur commanda leur attitude réciproque.

Les Arabes, nous l'avons dit, n'avaient pas réussi à pénétrer dans l'intérieur de l'Inde. C'est à un peuple neuf et vigoureux, le même qui bouleversa le califat des Abbasides, qu'il fut donné d'établir la religion de Mahomet dans l'Āryavarta. Après la chute du Califat, les dynasties turques fondèrent des royaumes séparés. Sous le règne d'Abdulmalik, le cinquième prince de la dynastie des Sāmāni qui gouvernait les territoires de la Transoxiane et le *Kh*orāsān, Alptegin, un esclave de naissance, fonda le royaume de *Gh*azni au milieu des montagnes de Soleiman. Après sa mort, en 975 A. D., son esclave Subuktegin fut reconnu, à l'unanimité, par les chefs militaires de *Gh*azni, comme son successeur (1). L'établissement d'un Etat islamique fort et bien organisé devait être une menace constante pour son voisin de l'autre côté de l'Indus, le roi hindou de Lahore. Jaipāl. Celui-ci ne voulait pas laisser à son voisin musulman le temps et l'occasion de se consolider et de devenir un danger permanent. Il envahit les territoires de *Gh*azni, menant ses troupes Rājpoutes jusqu'à la région de Laghman, dans la vallée du Caboul. Il fut battu et dut consentir à payer au vainqueur une grande somme d'argent. Au bout d'un certain temps, il refusa d'observer les termes du traité. Il entreprit d'organiser une confédération de tous les rājas hin-

(1) **Ferishta**, vol. I, p. 13.

dous contre les Musulmans. Encore une fois, il mena ses armées dans la vallée de Laghman, mais il fut de nouveau battu et poursuivi jusqu'à l'Indus.

En 999 A. D., Mahmūd prit le titre de Sultan et reçut l'investiture du Calife. Il était aussi avide de propager sa religion que d'accumuler des richesses en envahissant l'Inde désorganisée. Au cours de plusieurs entreprises aventureuses, il dépouilla les grandes villes et leurs temples au nord de l'Inde. Mais il ne se préoccupa pas beaucoup d'y établir un Etat islamique. Après la chute des *Gh*aznavides et des Seljukides, Shihāb al Dīn *Gh*ori établit un gouvernement solide en Asie centrale. Il fut le premier à concevoir l'idée d'un empire islamique dans l'Inde. La conquête du Sind et les invasions de Mahmūd n'avaient rien appris aux rājas hindous, qui continuaient toujours à se battre entre eux. Pṛthvirāj, le roi de Sāmbhar, de Delhi et d'Ajmer, essaya en vain de résister aux Musulmans avec ses armées confédérées. Shihāb al Dīn *Gh*ori subjugua toute l'Inde du Nord. Ainsi se réalisa, au bout de quatre cents ans, le rêve du Calife Omar (1).

Les premiers rois turcs ont montré une grande tolérance envers leurs sujets hindous. Ils ne s'ocupaient pas trop de la religion. Leurs ambitions étaient essentiellement politiques. Or, le peuple restait aussi ignorant qu'indifférent à l'égard de la politique ; il ne demandait qu'une chose : garder sa religion et ses traditions sacrées. Fatigué des luttes constantes des différents princes Rājpoutes, il était satisfait si le roi n'intervenait pas dans sa vie familiale et maintenait la paix et l'ordre dans le pays.

Dans les Etats du Moyen-Age, un des meilleurs moyens de faire connaître au peuple l'avènement d'un nouveau pouvoir, était la diffusion des nouvelles monnaies. Aussi, chaque roi, en montant sur le trône, faisait-il frapper des monnaies en son nom Afin de montrer au peuple qu'ils respectaient sa langue et ses traditions, les premiers rois musulmans firent frapper des monnaies qui portaient, à côté du titre d'Amir (Srī Hammīr), les

(1) Tabari, vol. III, p. 519.

anciens emblèmes hindous : taureau de Çiva, cavalier (1). En respectant ces symboles, les descendants de Shihāb al Dīn *Gh*ori et les rois de la « dynastie esclave », la première dynastie des rois musulmans qui ait régné sur le nord de l'Inde, ont fait preuve d'un esprit tolérant et conciliateur.

Cette attitude fut abandonnée par les rois *Kh*ilji, qui supprimèrent sur les monnaies les caractères nâgari employés jusqu'au temps de Balban, 1286 A. D., et appliquèrent à l'Inde la loi du Coran, faite originairement pour la société primitive d'Arabie. Le *djizyā* fut rigoureusement exigé, et Ala al Din ne voulut même pas laisser aux Khuts et aux Muqaddams, fonctionnaires hindous subalternes, le droit de monter à cheval. De même, il n'aimait pas voir les Hindous porter des habits d'apparat ou se servir d'arcs persans (2). Il est certain que de telles mesures ont dû éloigner de l'Islam des peuples qui, dans d'autres circonstances, l'auraient sans doute embrassé.

Les premiers conquérants arabes avaient amené à leur suite, dès leur premier établissement dans le Sind, des mystiques musulmans, connus sous le nom de Soufis, qui obtinrent, comme nous le montrerons plus loin, un grand ascendant sur les basses castes du pays. Ce fut en grande partie grâce à leur influence morale que l'Islam fit de si grands progrès dans les premiers siècles de son établissement dans l'Inde. L'anarchie sociale et religieuse qui régnait à cette époque dans le nord de l'Inde, plus encore que la désintégration politique, avait permis à l'Islam de pénétrer dans la société hindoue. Après la mort de Harṣa, le conflit entre l'Hindouisme et le Bouddhisme continua jusqu'à l'avènement de l'Islam dans l'Inde. Le Brahmanisme, avec sa subtilité caractéristique, avait réussi à absorber complètement le Bouddhisme; le Bouddha fut classé comme une des incarnations de Viṣṇu ; ce fut ensuite l'organisation de la société hindoue sur les bases fondamentales des Purāṇas et du système des castes. Les

---

(1) Wilson, *Ariana Antica*, p. 44. (Voyez aussi *Chronicles of Pathan Kings*, par E. Thomas, pp. 15, 23).

(2) Ziā Al Dīn, Barnī, *Tarikh-e-Firozshâhi* (Elliot, History of India, vol. III,

brahmanes n'avaient pas eu le temps d'achever leur œuvre lorsque l'intense activité de l'Islam vint y mettre obstacle. L'Islam se montra un rival ambitieux et difficile à combattre. Jusqu'alors, le brahmanisme avait invariablement réussi à s'assimiler les éléments étrangers ; mais les Musulmans, en arrivant dans l'Inde, y apportaient leur propre civilisation. Ils avaient leur idéal de culture et des lois civiles d'une grande importance sociale, qui les distinguaient nettement de la population indigène.

Il serait d'ailleurs faux de dire que les Musulmans de l'Inde sont un peuple différent des Hindous. Après la conquête du nord de l'Inde, les Turcs, puis les Mogols y établirent la suprématie politique de l'Islam, qui se maintint pendant six siècles, mais pendant cette longue période, relativement peu de Musulmans sont venus de l'étranger. La plupart étaient nés dans l'Inde même, de mères hindoues dont les traditions, aussi bien que les superstitions, pénétraient ainsi au sein même de l'Islam. Ce sont là les conséquences naturelles d'une cohabitation étroite des peuples. Lorsque des nationalités différentes, quels que soient leurs idéals et leurs conceptions de la vie, vivent ensemble pendant un temps assez long, elles cherchent et trouvent les moyens de se rapprocher entre elles. Le syncrétisme instinctif de l'esprit populaire l'emporte sur les distinctions de race aussi bien que sur la rigidité des dogmes.

CHAPITRE II

LES CULTES HINDO-MUSULMANS DANS L'INDE DU NORD

Vus de loin, l'Islam et l'Hindouisme, les deux plus grandes religions de l'Inde moderne, apparaissent comme deux forces distinctes, souvent hostiles et, en tout cas, foncièrement étrangères l'une à l'autre. Leurs dissentiments, cette plaie tragique de la vie nationale, ne sont que trop connus. Ce qu'on connaît moins est l'existence, dans l'Inde du Nord, de toute une série de croyances communes aux adeptes des deux religions, de cultes hybrides au sein desquels Hindous et Musulmans fraternisent dans un seul et même sentiment de pieuse dévotion. C'est ainsi, par exemple, que la fête mensuelle du Pīr (Saint) Jhāreõs est une fête nationale pour tous les habitants du Sind. Musulmans et Hindous révèrent également ce saint et préparent en son honneur des plats spéciaux. La fête également mensuelle de Zindāpīr, le Saint Vivant, est aussi célébrée par tous les paysans du Sind, sans distinction de religion ; ce culte se rattache, de toute évidence, d'une part au souvenir de quelque soufi et, d'autre part, au culte antique de l'Indus. La divinité de ce fleuve est devenue Zindāpīr ou *Kh*iḍr (1), c'est-à-dire qu'on a donné une forme isla-

---

(1) Selon la tradition musulmane, *Kh*iḍr fut un prophète contemporain de Moïse. Il est considéré comme un guide divin pour ceux qui ont perdu leur chemin dans une forêt ou dans un désert. Il vit toujours, pour avoir eu accès à l'Ab-e-hayāt, l'élixir de vie. La légende dit qu'Alexandre avait voulu connaître le secret de cette fontaine ; mais *Kh*iḍr ne lui en montra pas le vrai chemin. Le poète G*h*ālib dit, à ce propos :

Kyā kiyā Khiḍr *ne Sikandar se*
Ab kise rahnumā kare koī.

(Qu'est-ce que le Khiḍr a fait d'Alexandre ? Maintenant, qui prendra-t-on pour guide ?)

D'après les croyances persanes, *Kh*iḍr est le génie des eaux et les plantes : il détient ainsi les attributs de Haurvatāt et d'Ameretāt sous leur aspect populaire.

mique à une idée purement hindoue. Dans une chanson, les paysans hindous et musulmans qui vivent sur les bords de l'Indus s'adressent au Zindāpīr en ces termes :

Lahar bahar ja sāī
Mehrabān de !

— O seigneur des vagues et de l'océan, accorde-moi ta faveur ! (1).

La légende d'Underolāl a la même origine que celle de Zindāpīr. Toutes deux expriment la pieuse reconnaissance des gens dont l'existence et la prospérité dépendent, dans une grande mesure, de la bienveillance du fleuve Indus. Zindāpīr et Underolāl sont, l'un et l'autre, les incarnations de la divinité de la rivière. La petite île de Bukkur possède un temple qui est visité par les Hindous et par les Musulmans. Selon la croyance des Hindous, Underolāl, après sa disparition à Jhai-jo-Gāth, est réapparu dans un rocher à Bukkur ; les Musulmans considèrent ce même endroit comme la demeure permanente de Khwāja *Khiḍr* ou Zindāpīr (2).

C'est au premier contact entre l'Islam et l'Hindouisme que doit son existence une secte monothéiste mixte, connue sous le nom de *Daryāpanthīs*. Elle adore Underolāl comme une incarnation de Dieu. Cette secte fut fondée au dixième siècle, un peu avant les invasions de Mahmūd *Ghaznavi* (3).

Les premiers soufis qui pénétrèrent dans l'Inde à la suite des conquérants musulmans, s'adressaient surtout au petit peuple des campagnes et des bazars. Etrangers au système des castes, ils apportaient à ce peuple sinon l'affranchissement total, du moins quelque chance d'améliorer sa condition sociale ; mystiques fervents, ils le séduisaient par la sincérité de leur foi, par la simplicité et la pureté de leur vie, toute d'abnégation et de dévouement

(1) Indian Antiquary, 1918, p. 198.
(2) *Ibid.*, p. 204.
(3) *Ibid.*, p. 199.

Ces premiers apôtres de l'Islam ne manquèrent pas d'acquérir une popularité qui résista à l'épreuve des siècles. Aujourd'hui encore, Hindous et Musulmans les révèrent comme des saints et font régulièrement de pieux pélerinages à leurs tombeaux. Les innombrables traditions populaires qui se sont amassées autour de ces saints et de leurs actes miraculeux, se sont cristallisés, au cours du temps, en une série de cultes, mélange bizarre d'Islam et d'Hindouisme, qui offrent une importance particulière pour l'étude de la psychologie religieuse des peuples.

En effet, en se convertissant à l'Islam, le peuple de l'Inde n'a jamais entièrement renoncé à ses anciennes croyances polythéistes. C'est ce qui explique l'extrême popularité des cultes des saints : imposés par le prestige grandissant de l'Islam et par l'enseignement des Soufis, les saints musulmans sont venus se substituer, dans la conscience du peuple, aux dieux et génies de son ancien panthéon ; la nouvelle hagiographie est devenue, en quelque sorte, une version musulmane de la mythologie hindoue, et c'est ce qui l'a rendue également attrayante aux adeptes des deux religions.

Nulle part peut-être les tendances essentiellement éclectiques des populations paysannes n'apparaissent mieux que dans ces cultes hybrides, conséquence naturelle de l'activité convergente des mystiques musulmans et hindous. Les adeptes des deux religions s'y côtoient dans une dévotion commune. Il n'est pas rare de voir un fidèle du Prophète invoquer l'assistance de quelque divinité hindoue ou un Hindou rendre de pieux hommages à un saint musulman. Le fait est si fréquent parmi les basses classes de l'Inde qu'au récensement de 1891, dans les Provinces-Unies, 5,78 % de la population hindoue se déclarèrent adeptes de Saints musulmans (1). Nous ne croyons pas inutile de passer en revue quelques-uns de ces cultes des plus répandus.

---

(1) Th. Arnold, *The Preaching of Islam*, p. 289. — Cf. *Census of India*, 1891, vol. xvi, Part. I, pp. 217 et 244.

...Dāman terā pharke āī
ithe de javāb khilotiā̃
agge kaun langhaiā...

« Saisissant le pan de ton vêtement, je viens ; j'attends debout ta réponse. Sinon, qui va me faire traverser? »

Le cœur de Sarvar est plein de tendre compassion pour tout ce qui vit et souffre. Pourquoi s'occuperait-il des questions du culte ou des sectes?

Sarvar de man mehar jo bhāni.
pher gayā dargāh rabbāni.
allāh āge arziā̃ kardā.
tū̃ hi bakṣan hāra...
laṛke andar jān jo paindi
laṛkā kheḍan hāra (1).

« Le cœur de Sarvar fut alors pénétré de pitié. Il alla au seuil de Dieu. A Dieu il adressa sa supplique : C'est Toi le dispensateur des dons... Et voici que la vie rentre dans l'enfant, et voici que l'enfant se met à jouer. »

D'après la légende, Dānī, à son lit de mort, engage son fils Pheru à ne jamais oublier le bienfait de Sakī Sarvar et à révérer ses sanctuaires. Un jour Pheru vient à songer que s'il était gouverneur d'Emanābād ou un homme très riche, il aurait érigé un somptueux sanctuaire en l'honneur de celui qui lui a rendu la vie. Sakī Sarvar, qui lit dans les cœurs des hommes, touché par ce vœu, ordonne à Bhairon (Çiva) d'apparaître dans un songe à l'empereur Akbar et de lui suggérer la nomination de Pheru au poste de gouverneur. Akbar s'empresse dès le lendemain de suivre le conseil du dieu. Cette légende curieuse, où l'on voit une divinité hindoue collaborer à la gloire d'un saint musulman, traduit fort éloquemment l'éclectisme des croyances populaires. De même, dans une autre légende, on voit une sorcière hindoue, Kaṅkālī, invoquer *Khuda* (Allah) pour lui demander de ressusciter

(1) *Ibid.*, p. 81.

le rāja Jagdev (1). Dans une chanson populaire, un Cadi déclare : « Le Ganges est parmi nous et au-dessus de nous est le Coran (2).

La même tendance éclectique inspire une ballade populaire répandue chez les paysans de Kāngrā, où Brahma et Allah sont invoqués côte à côte :

...Brahman Brahman karat haĩ jo Brahman uttar jāt
jo unko sumran kare to sang rahe din rāt.
Allāh Allāh karat haĩ jo uskī hai pāk
bina prem rījhe nahī jo ghis ḍaro nāk (3).

« Brahma, Brahma, c'est ainsi qu'ils l'appellent, Lui, qui est le Brahma d'ordre suprême. Quiconque l'adore, reste avec lui jour et nuit. Allah, Allah, c'est ainsi qu'ils l'appellent, Lui dont la nature est pure. Sans amour on ne saurait Lui plaire, quand même on s'emporterait le nez à force de le frotter. »

Les divers courants de la pensée religieuse s'entremêlent dans le folklore des paysan panjabis. Dans certains villages, on trouve côte à côte un sanctuaire de Sakī Sarvar et celui de Bāba Nānak ; un temple de Viṣṇu voisine avec le tombeau de Sarvar (4). Des Brāhmanes nouent des nœuds propitiatoires au poignet de leurs clients en invoquant le Saint musulman, connu aussi sous le nom de *Lakhdātā*, donneur de lakhs (5). Il est également le patron de tous les athlètes du Panjab, sans différence de religion.

Le culte de Gūga Pīr

Un autre saint communément révéré dans le Panjab, est Gūga Pīr ou Zahīr Pīr (« le saint apparent »), comme on l'appelle dans certaines parties du pays. Selon la légende, il avait été un rāja

(1) R. C. Temple, J. B. A. S., 1882, p. 80.
(2) *Ibid.*, p. 86.
(3) *Ibid.*
(4) Ibbetson, Punjab Ethnology, p. 115.
(5) « Cent mille », chiffre qui désigne, d'une manière générale, un très grand nombre, par conséquent l'abondance.

qui avait régné sur les plaines du Rājpoutāna du Nord, au douzième siècle, à l'époque du premier contact entre l'Islam et l'Hindouisme. Il s'appelait alors Gūga Bīr (Gūga le héros). Une autre tradition en fait le fils d'un roi Rājpoute Cauhān, nommé Vācha, dont la femme, Bācha, resta longtemps stérile et n'obtint un fils que grâce à l'intercession de Gorakhnāth (1). Selon une autre version, Gūga avait été roi du Bikaner. Au cours d'une querelle, il tua ses frères et pour expier ce crime demanda à Dieu de le faire engloutir par la terre. Une voix divine lui aurait répondu qu'il échapperait au châtiment s'il embrassait l'Islam et récitait la *kalima*. On en fait également un rival de Prithivī Rāj, roi de Delhi et d'Ajmer. Il aurait été intimement lié avec Ratan Hāji, un mystique musulman, dont il reçut un javelot miraculeux qui pouvait être lancé dans les quatre directions et détruisait tous les obstacles qu'il rencontrait sur son chemin. Gūga tua Prithivī Rāj dans un combat. Les Musulmans croient généralement qu'il avait été converti à l'Islam par le Khwāja Moin 'al Dīn Chi*sh*tī. Aujourd'hui encore, les gardiens du tombeau de ce saint à Dadrera, près de Bikaner, sont des rājpoutes musulmans (2).

De l'avis de Tod (3), confirmé par certaines ballades populaires, Gūga avait été un prince hindou qui avait combattu Mahmūd de *Gh*azni pendant la campagne de 1024 A. D. et avait notamment défendu la vallée du Satledj. Il aurait succombé dans une bataille avec ses quarante-cinq fils et ses soixante neveux. C'est pourquoi les Rājpoutes le révèrent, ainsi que son cheval de bataille, nommé Javadiā.

A vrai dire, le nom de Gūga, entouré de tant de légendes, ne se retrouve dans aucun document historique. Il est difficile, dans ces conditions, de tirer une conclusion précise quant à sa personnalité réelle. Il n'en reste pas moins acquis qu'il est révéré comme un saint aussi bien par les Hindous que par les Musul-

---

(1) District Gazeteer, Rajputana, vol. III, p. 106.
(2) R. C. Temple, The Legends on the Punjab, vol. I, p. 121.
(3) Tod, Annals and Antiquities of Rājhastān, p. 1ù27.

mans. Son culte est particulièrement répandu parmi les basses castes du Panjab oriental où on le considère comme un homme élevé au rang de dieu. Son nom passe parmi les paysans pour être particulièrement efficace contre les morsures des serpents. Pendant la saison des pluies, époque où les serpents se glissent souvent dans les fermes, Hindous et fakirs musulmans promènent de village en village les étendards de Gūga, roi des serpents, nommés *chaḍī*. De nombreux sanctuaires lui sont consacrés près de Kāngra ; ils sont particulièrement révérés par les femmes des deux religions. Les pélerinages au sanctuaire de Gūga Pīr sont une espèce de fêtes populaires. Une chanson répandue dans tout le Panjab et jusqu'aux alentours de Kāngra, aux abords de l'Himālaya, en donne un aperçu :

Asān Gugge diya jatra
jo jānā sohnien ni !
asān Gugge diyā jātrā jo jānā bo
baṭṭa bich bahi kari gallan bo, jo karniā
sāra dukh chite da mittānā, sohnien ni !
asān Gugge diyā jātrā jo jānā bo ! (1).

« Viens, faisons un pélerinage à Gugga, ma belle ; viens, faisons un pélerinage à Gugga, mon aimée. Asseyons-nous au bord du chemin et causons. Si nous faisons cela, toute douleur s'effacera de nos esprits, ma belle. Viens, faisons un pélérinage à Gugga, mon aimée ! »

Le culte du Khwāja Khidr

Le culte de ce saint est très répandu dans l'Inde du Nord. Selon la tradition musulmane, *Khiḍr* n'est autre que le prophète Elie, auquel le Tout-Puissant a accordé la vie éternelle ; les influences hindoues ont transformé cette légende en l'adaptant aux croyances du pays. *Khiḍr* y apparaît sous l'aspect du dieu des eaux, révéré par les marins et les bateliers. Dans le Sind, on l'appelle Zindā

(1) R. C. Temple, Indian Antiquary, 1881, décembre.

Pīr, le Saint Vivant, et on le substitue à l'ancienne divinité du fleuve Indus (1). Dans le Panjab, les gens dont la profession se rattache à l'eau, tels que les *bhiṣṭis* (porteurs d'eau) ou les *mallah* (bateliers), l'appellent *Kh*wāja Pīr ou *Kh*wāja Guru. Il protège ceux qui descendent dans un puits ou entreprennent un voyage par eau. On lui rend un culte en allumant des lampes à l'huile, en offrant des aliments aux brāhmanes et en faisant flotter des planchettes couvertes d'herbe auxquelles on attache des lampes allumées. Ces rites sont surtout célébrés à l'occasion de la fête des bateliers. On le confond quelquefois avec une divinité analogue, la Gaṅgā Māī. Au mois de Bhadon (août-septembre), les femmes musulmanes du Bihar pratiquent tous les jeudis un jeûne en l'honneur du *Kh*wāja *Khiḍr* (2). Les porteurs d'eau, dans le Nord de l'Inde, font cuire à l'époque de la moisson de grandes quantités de bouillie qu'ils distribuent, au nom de ce saint, aux membres de leur famille et aux pauvres. Dans le district de Muzaffarnagar, lorsque la pluie tarde à venir, les paysans musulmans et hindous font cuire du *dalyā* (froment pilé) et l'offrent au *Kh*wāja, considéré comme le dieu de la pluie, ainsi qu'à Bhūmiyā, le terre nourricière, dont dépend la moisson (3).

Les tribus des Mohāna, dans le Panjab, descendants d'Hindous et pêcheurs de profession, révèrent également le *Kh*wāja *Khiḍr* comme leur saint tutélaire et comme la principale divinité du fleuve Indus ; on lui offre, pour s'assurer sa protection, du riz dans des pots en grès couverts d'étoffe rouge (4).

Les Jāṭs du territoire de Patiala mentionnent le *Kh*wāja *Khiḍr* et le Guru Goraknāth dans un des poèmes populaires les plus répandus du Panjab, l'histoire du mariage de Hīr et de Rānjhā :

Abhal nāõ Allāh dā lenā dūju dos Mahammad mirā.
tīja nāõ māt pitā da lenā, unhā dā caṅgā dūdh sarīrā.

(1) Cf. *supra*, p. 15-16.
(2) G. Grierson, Bihār peasant life, p. 405 (deuxième édition).
(3) W. Crooke, Popular Religion and Folklore of Northern India, p. 44.
(4) Sherring, Hindu tribes and castes, vol. II, p. 354.

cautha nāã an pānī da lenā jis khāve man bhãve.
pānjvã nāã dhartī mātā dā lenā jis par kadam takiyã.
chevã nāã Khwāja Pīr da lenā jal pilāve thaṇḍe nirã.
satvã nāã Guru Gorakhnāth da lenā pattal pūje bhojan
[*khirã* (1).

« Premièrement, j'invoque le nom de Dieu ; deuxièmement, celui de mon maître, Mahomet, l'Ami. En troisième lieu, j'invoque le nom du père et de la mère dont le lait a fait la santé de mon corps. En quatrième lieu, j'invoque le nom de la nourriture et de l'eau, dont l'absorption réjouit mon cœur. En cinquième lieu, j'invoque le nom de ma Mère la Terre sur laquelle je pose les pieds. En sixième lieu, j'invoque le nom du *Kh*wāja (*Khiḍr*) Pīr, qui donne de l'eau fraîche à boire. En septième lieu, j'invoque le nom du Guru Gorakhnāth, que je révère par ce plat de riz au lait. »

Le culte du *Kh*wāja *Khiḍr* est très répandu jusque dans le Bengale, où les bateliers et les pêcheurs, quelle que soit leur religion individuelle, recourent à sa protection. Il est censé avoir un poisson pour monture ; aussi voit-on souvent l'image d'un poisson peinte en son honneur sur la porte des maisons de paysans, aussi bien chez les Musulmans que chez les Hindous. A Murshidabād, sa fête célébrée le dernier jeudi du mois de Bhadon, attire sur les bords de la rivière des foules innombrables. Selon la tradition, cette fête aurait été organisée pour la première fois au dix-huitième siècle par Sirāj al Dawlāh ; des centaines de radeaux enflammés auraient été lancées à cette occasion (2).

Le culte de Ghāzī Miyã

*Gh*āzī Miyã ou Sat Pīr, comme l'appellent les Hindous, est le saint tutélaire des bûcherons, qu'il protège contre les animaux sauvages et les autres dangers de la jungle. Dans certaines parties

(1) Temple, Legends of Punjab, vol. II, p. 508.
(2) *Siyar al Muta' akhkharīn*, vol. II, p. 583 (trad. par H. Musa, J. B. A. S., 1894).

du Bengale on l'appelle également Zindā *Ghāzī*, alors que les Hindous le désignent comme Kālurāya ar Sīr et le représentent à dos d'un tigre, une flèche à la main droite et un arc à la main gauche. D'après une croyance répandue dans les districts ruraux du Bengale, *Ghāzī* était un fakir musulman qui s'installa sur la rive gauche de la rivière Hugli, défricha de grands terrains boisés et les transforma en terres arables. Selon d'autres traditions, il fut le fils d'une princesse, fille de Husain Shāh, empereur de Gaur. Un poète hindou, Fakīr Rāma Kairbhusana en a raconté l'histoire en bengali; il lui donne le nom de Satyanārāyan ou Viṣṇu. Le même saint est mentionné en termes respectueux dans les œuvres de Bharatacandra et dans le *Harilāla* de Japanārāyana Sen, poète du dix-huitième siècle (1). Dans le *Satyapīr*, poème de Kṛṣṇahari Dās, *Ghāzī* est représenté sous les traits d'un saint hindou, portant le vêtement rouge-ocre des yogis, un bâton à la main, une marque de santal au front et le cordon brahmanique à l'épaule. Comme Kṛṣṇa, il tient une flûte dans sa main gauche (2). Chose curieuse, bien que le poème soit écrit par un Hindou, il débute par une invocation à Allah, fait l'éloge du Prophète et donne une description du paradis. D. C. Sen suppose que l'auteur a pu se convertir à l'Islam tout en conservant son ancien nom hindou. L'hypothèse ne nous semble pas absolument nécessaire pour expliquer la contradiction apparente de ce langage de Musulman dans la bouche d'un Hindou : dans un vaste ensemble d'œuvres littéraires écrites par des Kāyasthās (caste des scribes) (3), à l'époque des Mongols, on trouve invariablement, dans les premières lignes, la même invocation au Dieu de l'Islam, suivie de formules à la gloire du Prophète et de ses califes telles que les aurait écrites n'importe quel écrivain musulman.

Quelles que fussent les origines de ce saint, son culte reste largement répandu dans le Bengale de l'Est ; chaque village y possède

---

(1) D. C. Sen, Folk-Literature of Bengal, p. 101.

(2) *Ibid.*, p. 103.

(3) Sur les *Kāysthās*, v. notre article dans la *Revue des Etudes Islamiques*, 1927, III.

un autel en son honneur ; quiconque se propose d'entrer dans la jungle invoque sa protection en lui apportant quelque offrande. De même que *Kh*wāja *Khiḍr*, il passe pour être éternellement vivant ; il commande aux animaux de la jungle qui ne touchent jamais à ses protégés.

Dans les Provinces-Unies, la légende de *Ghāzī* Miyā̃ se présente sous une forme un peu différente. Il y est identifié avec Sālār Masoud, le personnage légendaire qui, selon certains écrivains, était le neveu de Mahmoud *Gh*aznavi. Il s'était établi à Bahraic, dans l'Oudh, et fut tué par les armées des princes hindous Rāja Rai Sahar Deo et Har Deo (1). Le martyre (*shahīdi*) de *Gh*āzī Miyā̃, est commémoré par les Musulmans et les Hindous des Provinces-Unies dans une fête commune, une des plus populaires de l'année. Pendant la procession annuelle, où l'on promène solennellement la lance de Sālār Masoud, les fakirs Dafālī vont de village en village, chantant des chansons à la gloire de *Gh*āzī Miyā̃.

Le culte de Shāh Madār

Badi al Dīn Shāh Madār est né à Alep en 1051. A. D. On ne sait pas à quelle date il est venu dans l'Inde ; mais il dut être un des premiers Soufis à idées avancées qui aient pénétré dans ce pays.

A en croire le témoignage du Mirāt-i-Madāria, Shāh Madār aurait été d'origine juive (2). Il s'installa à Makanpūr, dans le district de Caunpūr, où l'on célèbre tous les ans un grand *mela* en son honneur. Le peuple le révère comme un grand bienfaiteur : sa merveilleuse puissance spirituelle a tué, selon la légende, le démon Makan Dev qui causait les plus grands ennuis aux habitants des environs.

Il semble qu'en fréquentant les Yogis, il avait acquis l'art de régler parfaitement son souffle. On raconte qu'il pouvait arrêter

---

(1) Elliot, History of India, vol. V, p. 513.

(1) H. Elliot : *Memoirs of the races of N. W. Provinces*, vol. I, p. 248.

sa respiration pendant quarante jours de suite et que ce pouvoir (h*abs-i-dam*) lui avait été accordé par le Prophète lui-même.

Les adeptes de ce saint s'appellent les Madāris. Leurs usages et pratiques rappellent les Yogis ; ils vont toujours nus, se frottent le corps de cendres, portent les cheveux longs, se chargent de chaînes et se servent de longues pinces en fer. La plupart d'entre eux ne mangent pas de viande ; certains s'abstiennent de toute nourriture qui a été touchée par une autre personne, et observent le célibat. Somme toute ils ont peu de chose en commun avec les Musulmans, et cependant ils se disent adeptes du Coran et du Prophète.

Les Madāris consomment beaucoup de *bhang*, stupéfiant très répandu parmi les Yogis hindous. Une histoire curieuse leur sert à justifier cet usage. Un jour, racontent-ils, le Prophète, guidé par Gabriel, se promenait dans le paradis. Ils arrivèrent à un endroit où l'on entendait un grand bruit. Gabriel expliqua qu'ils étaient au seuil de la maison du plaisir et invita le Prophète à y entrer. Ils y trouvèrent quarante hommes tout nus en train de moudre du *bhang* et qui refusèrent de présenter leurs hommages au Prophète. Lorsqu'ils eurent terminé leur besogne, ils s'aperçurent qu'ils n'avaient rien pour tamiser leur *bhang*. Le Prophète leur offrit son turban. La couleur verte du *bhang* s'attacha au turban et c'est à partir de ce moment qu'elle devint la couleur des Bani Hāš*h*im (les descendants du Prophète). Pour remercier le Prophète de sa complaisance, on lui offrit une coupe de *bhang ;* après l'avoir absorbée, il connut tous les secrets de la vie et du destin (1).

Selon une autre croyance des Madāris, Mahomet, lors de son voyage nocturne dans le ciel (*Mirāj*), se trouvait à la porte du paradis, ne sachant comment s'y introduire, car le passage n'était guère plus large qu'un trou d'aiguille. Gabriel lui conseilla de prononcer à haute voix : *Dam Madār* (par le souffle de Madār) ; aussitôt le passage s'élargit et le Prophète put entrer au para-

(1) **Dabistān-i-Mazāhib (Calcutta), p. 262.**

dis (1). Ces paroles sont considérées, en effet, comme la formule d'initiation de l'ordre des Madāris. Ils se servent, en outre, de certains termes dont le sens échappe aux non-initiés. Il se peut qu'il s'agisse d'une espèce de langage secret inventé pour cacher leurs idées aux Musulmans qui les considèrent comme des *bé-shar'a*, Musulmans qui ne croient pas à la Loi. Une fraction de cet ordre, avec des tendances hindouistes encore plus prononcées, s'appelle *Malang*. Elle est particulièrement nombreuse dans le Panjab de l'Est et dans les Provinces-Unies. Ses adeptes pratiquent l'étrange cérémonie du *Dhammal* ou *Dam Madār* qui consiste à sauter dans le feu et de l'éteindre avec les pieds en clamant sans cesse : « Dam Madār, Dam Madār ». Les classes inférieures de la population agricole du Doāb s'intéressent beaucoup aux rites de ces Malangs.

Le culte de Shāh Madār, très répandu parmi les paysans sans distinction de religion, semble avoir pénétré jusque dans les milieux plus cultivés. C'est ainsi qu'on voit un haut fonctionnaire de Farru*kh*siyyar faire ses dévotions au tombeau de ce saint et lui demander d'accorder la victoire aux armées de Djahāndār Shāh (2). La fête de Shāh Madār, dite *Mehndnī*, qui se tient dans les districts limitrophes de Farru*kh*ābād, est pour les grands zamindars, tant hindous que musulmans, une occasion de faire un pompeux étalage de leurs richesses. Le nom de Madār figure également dans le calendrier lunaire des femmes musulmanes des Provinces-Unies, ce qui est une preuve de plus de sa popularité. Il est également révéré comme un saint tutélaire par la basse caste des *dhānak*, gardiens hindous.

Le culte du sheikh Saddū

Le saint sheikh Saddū ne fait qu'un avec Mīranjī, bien qu'ils portent des noms divers selon les localités. La tradition identifie Saddū avec Sadr al Dīn, qui aurait vécu au douzième siècle

(1) *Ibid.* Cf. Garcin de Tassy, Mémoire, p. 30.
(2) W. Irwine, J. B. A. S., 1900, p. 17.

à Amroha dans le Rohilkhand. Il jouit d'une grande popularité parmi les Hindous comme parmi les Musulmans et, surtout, parmi les femmes. C'est son nom qu'elles invoquent pour obtenir un enfant. Elles tombent parfois dans un état d'extase où on les dit possédées de Saddū et qui met fin à leur stérilité. On dit même qu'à force de se répéter ces états d'extase confèrent aux femmes une influence abusive sur leurs maris. L'invocation du nom de Saddū est également considérée comme un puissant exorcisme contre les *bhūt* (mauvais esprits des Hindous) et les *jinn* (génies des Musulmans), et comme un moyen d'écarter le mauvais œil.

Le culte de Pañc Pīriya

Le Pañc Pīriya est un groupe de cinq saints dont les noms varient dans les diverses parties de l'Inde. Les adeptes de ce culte se recrutent parmi les basses castes hindoues ainsi que parmi les paysans musulmans. C'est un mélange évident des croyances ressortissant aux deux religions, une nouvelle expression de l'éclectisme religieux né du contact de l'Islam et de l'Hindouisme. Voici les divers noms qu'on donne le plus fréquemment aux saints de ce culte :

1° *Ghāzī* Miyā̃, Āmina Sati, Suthan, Ajab Sālār, Pālihar;

2° *Ghāzī* Miyā̃, Āmina Sati, Suthan, Ajāb Sālār, Buahna;

3° *Ghāzī* Miyā̃, Āmina Sati, Buahna, Bhairon (divinité de la terre), Bande ;

4° *Ghāzī* Miyā̃, Āmina Sati, Pālihar, Kālika, Shāhza ;

5° *Ghāzī* Miyā̃, Suthan, Ajab Sālār, Buahna, Bahlāni.

Dans le Behar, ces cinq saints sont révérés par les Musulmans sous les noms suivants : *Ghāzī* Miyā̃, Hathīla, Paruhar, Salya Māi et Ajab Sālār (1).

On trouve par ailleurs, diversement combinés, les noms suivants qui offrent, comme les précédents, un mélange des deux lexiques :

(1) E. Grierson, *Behar Peasant Life*, p. 405.

Muhammad, Alī, Fātima, Hasan, Husain, Shāh Madār, Pīr Hāji Ratan, Māl Shāh, Mīrābāī, Kāla Pīr, Solā Pīr, *Gh*arīb Shāh, Pavan Bhagat, Gopicand, Dayāl Pīr, Narara Pīr, Baha-ul-Haq Shāh *Sh*ams Tabrez, Makhdūm Jahāniya Jahāngas*h*t, Bāha Sheikh Farid al Dīn *Sh*akarganj de Pakpaṭan, Khwāja Hasan Basri, Khwājā Habīb Āzami, Pīr Hathilāl (fils de la sœur de *Gh*āzī Miyā), Pīr Jalil, Pīr Muhammad de Jaunpur, Sikandar Dīvāna.

Le culte des Pañc Pīr est surtout répandu parmi les basses castes hindoues, mais, chose curieuse, les prêtres en sont surtout des *dafālī* (joueurs de tambour) musulmans, qui vont de village en village en faisant l'éloge des Pīrs. Les adeptes de ce culte révèrent leurs cinq saints en plantant cinq poteaux dans la cour de leurs maisons. Les Barwārs, tribu hindoue de l'Oudh, construisent dans leurs maisons des autels où le chef de la famille immole tous les ans, en l'honneur des cinq saints, un coq, et, ensuite, distribue des aumônes aux *dafālī*. Les Musulmans qui se rallient à ce culte installent dans leurs demeures un « coin des Pīrs » qu'on orne de fleurs et de guirlandes et où on allume tous les jeudis une lampe à huile. Depuis quelque temps, on observe parmi les Hindous et les Musulmans une tendance assez marquée à constituer de part et d'autre un groupe de cinq saints appartenant à leur religion respective, à l'exclusion de la religion rivale (1).

Dans l'Inde du Nord, le culte des Cinq Saints est particulièrement répandu parmi les castes indoues que voici : les *ṭhaṭhera*, chaudronniers et cuivreurs; les *teli*, pressureurs d'huile; les *rangrez*, teinturiers; les *darzi*, tailleurs; les *bharbhuñja*, marchands de grains frits. Ils se disent ordinairement vaiṣṇavites, mais révèrent les Pañc Pīr au même titre que Viṣṇu.

Les origines réelles de ce culte sont difficiles à déterminer. Il se peut que les basses classes hindoues l'aient emprunté aux

(1) W. Crooke, *Popular religion and folklore*, p. 131. *Cf.* aussi *Census of India*, 1911, part. I, vol. xiv, p. 123.

Soufis qui, aujourd'hui encore, gardent une vénération toute particulière pour les *Pañj tan pāk*, les cinq corps sacrés, dont ils invoquent l'assistance en cas de malheur (1). C'est là une des conceptions fondamentales du shiisme. Or, comme les shiites ne se sont jamais trouvés en contact direct avec le gros de la population hindoue, c'est donc par l'intermédiaire des Soufis, dont les attaches shiites ne font aucun doute, que l'idée des cinq Pīrs a pu pénétrer dans l'Inde.

*
* *

Il existe, en outre, un grand nombre de cultes moins importants, confinés à telle ou telle localité. Celui de Lāl Shāhbāz, un saint de Sahwār dans le Sind, y est commun aux Musulmans et aux Hindous. Ces derniers considèrent ce saint comme une incarnation de Viṣṇu. Le culte de Shāh Mekai est également populaire parmi les gens des deux religions dans certains villages du Sind. D'après la légende, ce saint, doué d'une puissance miraculeuse, aurait épousé la fille d'un rāja hindou, Nerān. Mānik Pīr est révéré par les populations rurales de Vrat, dans le Bengale. Jamālī Sultān de Girot, Pīr Solohi de Kalva à Nīrpūr, Balia Godar Shāh, dont le sanctuaire se trouve à Kāstivāl, gardé par un jāṭ hindou, sont révérés par les populations locales sans distinction de religion. Dhelva Pīr, en l'honneur duquel on érige un tas de terre au bord de la route pour attirer l'attention des voyageurs dont il passe pour être le protecteur, est honoré dans le Bihar. Parmi d'autres saints également révérés par les Musulmans et les Hindous, on peut nommer Mīr Phajūlā, Ba*kh*tāvar (un bouvier déifié révéré dans le Sud-Est de Tirhut), Nāik Sāheb, Neki Bībī (un djinn censé punir les méchants enfants), etc. (2.

(1) Ces cinq corps sont Mahomet, Alī, Fātima, Hasan et Hussein.

(2) G. Grierson, *Bihar Peasant Life*, p. 406.

En dehors de çes cultes communs, l'action convergente des Bhagats hindous et des Soufis musulmans a déterminé, dans l'Inde du Nord, la constitution d'un certain nombre de sectes et de groupements dont les doctrines offrent un mélange curieux de foi éclairée et de superstitions.

La secte des *Derviches* dans le Bengale ne fait aucune différence entre les Hindous et les Musulmans. Tous ses membres sont égaux à condition de reconnaître l'autorité du Guru, qui porte chez eux le nom de *Saiji* (1). Il est à noter que certains d'entre eux considèrent comme également sacrés le Coran, l'Ādi Granth et les livres révélés du brahmanisme.

La secte de *Sāheb Dhanī* n'admet pas la stricte réglementation des castes. Elle comporte des gens des deux religions.

Les sectes des *Hazrati*, des *Gobrāi*, des *Pāgalnāthī*, avaient été fondées par des Musulmans ; actuellement, la majorité de leurs adeptes est Hindoue (2).

Les *Meo* conservent beaucoup de coutumes religieuses et de superstitions de leur entourage hindou : ils font des libations aux divinités hindoues et en invoquent l'assistance. Avant de creuser un puits, ils font leurs dévotions à Bhairon. Il n'est pas rare de les voir apporter de l'eau des sanctuaires hindous et de faire des offrandes à la divinité tutélaire du village avant de semer ou de transplanter du riz (2). Les cultivateurs musulmans d'Assam invoquent Biṣatri, la déesse des serpents.

Les *Brāhmanes Husainī* se disent Hindous, mais considèrent comme leur divinité tutélaire le Khwāja Moin al Dīn Chishtī. Ils offrent un mélange curieux de traditions islamiques et hindoues. Comme les Musulmans, ils observent le jeûne du Ramaḍān et enterrent leurs morts. Ils révèrent Mahomet au même titre que les dieux hindous. Dans le Panjab, on les appelle « brāhmanes

---

(1) D. C. Sen, *Chaitanya and his age*, p. 347. — Le mot *saiji* nous semble représenter l'ancien *shāhji*, titre répandu chez les mystiques musulmans.

(2) *Ibid*., p.

(3) T. Arnold, *Transactions of the 3rd International Congress for the history of religions*, vol. I, p. 314.

musulmans (1), ils acceptent des aumônes des Hindous aussi bien que des Musulmans et parcourent les villages en contant le martyre des imâns Hasan et Hussein, petits-fils du Prophète.

Les *Malkānās* descendent de diverses castes hindoues, rājpoutes, jāṭs et banias, dont un grand nombre avait embrassé l'Islam. Pratiquement, ils ont conservé leurs anciennes traditions et leurs coutumes. Ils portent des noms hindous, célèbrent leur culte dans des temples; leur formule de salutation est également hindoue : *Rām, Rām*. D'autre part, ils fréquentent les mosquées avec les Musulmans, pratiquent la circoncision et enterrent leurs morts (2). Mais, en dehors de ces quelques pratiques, ils ont peu de choses en commun avec les musulmans.

Des traces analogues d'influence hindoue peuvent être relevées parmi les *Khojā*, anciens *lohānā* hindous, dont le *Pīr*, Sadr al Dīn, a introduit dans l'Islam la doctrine des avatārs et les dieux du panthéon hindou. Il a vu dans Alī la neuvième incarnation de Viṣṇu; Adam, pour lui, est également un avatār de Viṣṇu ; Mahomet se confond avec Maheça ; lui-même se considère comme l'incarnation de Brahma. Le futur Messie (*Madhi*) est interprété comme le *Niḥkalaṅka*, l'Immaculé, dont l'avènement doit inaugurer une ère de vertu. Le successeur de Sadr al Dīn, Imām Shāh, a composé un hymne intitulé *Djanāza*, le Cercueil ; il y a décrit son voyage mystique dans le ciel, où il a rencontré Prahlāda, Hariçcandra, Yudhiṣṭhira et son maître spirituel, Sadr al Dīn. Cette secte considère Mahomet comme une incarnation de Dieu (3). Les premiers missionnaires ismaïlites qui avaient converti à l'Islam les *lohānā* adorateurs de la Çakti, avaient modifié, à leur usage, certains principes musulmans ; ils sont allés jusqu'à confirmer d'anciens rites et d'anciennes prières qui ont subsisté jusqu'à nos jours (4).

(1) W. Crooke, *Tribes and castes*, etc., vol. I, p. 499.
(2) *Census of India*, 1911, vol. I, Part. I, p. 118.
(3) *Bombay Gazetteer*, vol. IX, p. 49.
(4) *Ibid.*

En règle générale, les classes inférieures des Musulmans demeurent fidèles aux coutumes et cérémonies de leurs ancêtres ; leur vie, de la naissance jusqu'à la mort, ne diffère pas beaucoup de celle de leurs voisins hindous. Les castes musulmanes des Momna (tisserands), des Ghanci (vendeurs de fourrage), les Ahīrs du Panjab, les Manihār (potiers), les Bharbhuñja (rôtisseurs de grains), les Darzi (tailleurs), les Rangrez (teinturiers), les Sīqalgar (repasseurs de couteaux), les Nāi (barbiers), dans les Provinces-Unies, sont plus Hindoues que Musulmanes par leurs coutumes et par leur apparence. Ils révèrent généralement des Saints musulmans, mais aussi certaines divinités hindoues. Ils partagent toutes les superstitions des basses classes hindoues, croient, comme elles, aux mauvais esprits, aux fées, aux exorcismes, aux amulettes qui écartent les mauvais génies, aux sorcelleries et aux augures. Dans certains cas, ils observent même les règles de la caste et ne se marient, généralement, qu'entre eux.

Les faits que nous venons de rappeler semblent assez surprenants au premier abord. En réalité, ils s'expliquent historiquement et ce sont précisément leurs origines historiques que nous nous proposons de retracer dans la présente étude. Nous montrerons dans les chapitres suivants comment l'Islam et l'Hindouisme ont trouvé des points de contact à la faveur du mouvement religieux et mystiques auquel on donne le nom de *Bhakti*. Ces tentatives de rapprochement constituent une des pages les plus importantes de l'histoire religieuse de l'Inde au Moyen-Age ; nous essayerons donc de voir de plus près ce mouvement qui prit son premier essor après l'avènement de l'Islam dans l'Inde et de montrer comment, malgré les différences de religion et de caste, les réformateurs ont su constituer l'unité morale et sentimentale de la civilisation indienne.

CHAPITRE III

LA BHAKTI

Avec la venue de l'Islam dans l'Inde, les Hindous furent amenés à prendre contact avec une civilisation toute nouvelle pour eux. La multiple activité des Musulmans dans l'Inde, comme ailleurs, était si intense que les habitants ne pouvaient l'ignorer. Les principes moraux et l'égalité humaine, fondements de la société islamique, devaient nécessairement exercer une influence sur les conceptions de leurs voisins. Les conditions religieuses étaient favorables à une pénétration inconsciente des idées islamiques dans la société hindoue. La défaite du Bouddhisme qui, pour employer l'expression de M. Sylvain Lévi, a été « une réaction contre la sécheresse des doctrines sacerdotales » (1), avait redonné un nouvel avantage aux rites brahmaniques. Il est très douteux — et les savants ne sont pas d'accord sur ce point — que le Bouddhisme et le Brahmanisme aient jamais lutté avec acharnement pour leur suprématie spirituelle dans l'Inde. Mais il est sûr que, pendant presque un millier d'années, beaucoup d'Hindous ont eu un système de croyances qui, quoique différent du Brahmanisme qu'il réformait, n'était qu'une émanation du brahmanisme lui-même. Mais, peu à peu, le culte originel, après avoir subi plusieurs modifications, avait gagné du terrain. A l'époque où les Musulmans arrivèrent dans l'Inde, le Brahmanisme avait complètement triomphé de son adversaire de naguère. Pour consolider leur influence, les brahmanes avaient établi des compromis avec les doctrines bouddhiques aussi bien qu'avec les superstitions pré-aryennes. A ce moment, comme aujourd'hui

(1) Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas*, p. 4.

encore, l'Hindouisme offrait un mélange de la religion ritualistique de l'époque védique, des principes humanitaires du Bouddha et des superstitions pré-aryennes de l'Inde.

Grâce à cette doctrine si ample et si variée, le brahmanisme satisfaisait la masse du peuple en même temps que les gens portés à la réflexion individuelle et indépendante, les intellectuels. Ceux qui n'avaient ni le temps, ni l'occasion de cultiver leur pensée, recevaient des dogmes et des symboles à adorer. Les ouvrages connus sous le nom collectif de Tantras décrivent les rites et les formules destinées à ceux qui étaient incapables d'apprécier la métaphysique panthéiste du Brahmanisme. Ils croyaient aux symboles et adoraient les idoles, de même qu'ils font encore de nos jours. C'est en conservant cette souplesse de la foi et des dogmes à l'usage des gens de différents niveaux, que le Brahmanisme a pu être à la fois, une force intellectuelle et éducatrice, mais aussi un instrument pour la propagation de l'ignorance et de la superstition.

Le Brahmanisme a eu la chance d'avoir pour interprète principal le célèbre Çaṅkarācārya, qui a systématisé la philosophie du Vedānta. On n'est pas sûr du temps où il a vécu ; certains savants pensent que ce fut au neuvième siècle. Il a enseigné l'identité absolue de l'âme individuelle et du Brahman, cause suprême de toute l'existence cosmique, l'irréalité du monde des sens et la donné l'exposé le plus complet des doctrines du Vedānta. Ses interprétations, basées sur les doctrines panthéistes, ont exercé une influence profonde sur l'attitude religieuse des Hindous et sont entrées dans la texture même de leur mentalité. Il a interprété les Upaniṣads comme enseignant l'immanence de toute l'existence cosmique, irréalité du monde des sens et la réalité exclusive du Brahman, vérité primordiale, créatrice et immanente à la fois. Selon lui, l'homme, comme tous les autres phénomènes, n'est qu'une manifestation du Brahman, qui est l'essence même de tous les aspects de l'existence. A toutes les diversités et pluralités, il donne le nom de Māyā.

Notre intention n'est pas de nous étendre sur la philosophie panthéiste de Çaṅkarācārya, mais de faire remarquer qu'au moment de l'arrivée des Musulmans dans l'Inde, la société hindoue était divisée entre ceux qui étaient plongés dans une ignorance sans pareille et les soi-disant intellectuels, qui n'avaient foi en aucune vérité de la vie et se disputaient entre eux sur des subtilités d'ordre métaphysique. Le Brahmanisme était devenu une doctrine essentiellement intellectuelle. Il ignorait les droits du cœur. Les principes fondamentaux qu'il enseignait étaient froids, impersonnels et spéculatifs. Le peuple qui a toujours besoin d'un culte émotionnel et moral, où il puisse trouver à la fois satisfaction du cœur et règle de conduite, n'y comprenait rien. Ce fut dans ces circonstances que le mouvement de la Bhakti, dévotion mêlée d'amour pour Dieu, trouva une atmosphère favorable.

Le trait principal de ce mouvement est l'attitude de l'âme à l'égard de l'Etre suprême. L'épigraphie montre que le mot *bhakti*, comme terme technique religieux, existait au commencement du deuxième siècle avant Jésus-Christ (1), et M. Garbe en a fait remarquer la présence dans la littérature pâlie. La mention du mot *satvat* dans le sens de *bhagavat* dans le *Çāntiparvan* et dans le *Niddesa*, un des plus importants textes bouddhiques, montre que le besoin d'adorer un seul Dieu existait dans l'Inde avant l'ère chrétienne (2). L'*Ekāntika-dharma*, la religion s'adressant à un seul Dieu de la Bhagavadgītā, n'est pas autre chose que la première exposition de la doctrine de la Bhakti.

Les savants ont beaucoup discuté l'origine des idées de la Bhakti dans l'Inde. Selon l'école représentée par Weber, la Bhakti, en tant que moyen et condition du salut, serait une idée étrangère, venue de l'Inde avec le christianisme et qui aurait exercé une influence considérable sur l'Hindouisme de la période des

---

(1) *Indian Antiquary*, 1912, p. 14.
(2) Raychandra, *Early history of the Vaishnava Sect*, p. 8.

grandes épopées et des Purāṇas (1). Cependant, les ressemblances qu'on trouve entre plusieurs symboles et plusieurs pratiques du christianisme et de l'Hindouisme, sont trop fortuites et les données historiques trop insuffisantes pour permettre d'en tirer des conclusions générales. L'existence de petites communautés chrétiennes dans le sud-ouest de l'Inde n'est pas improbable ; mais il est douteux que ces communautés aient pu exercer une influence profonde sur la pensée hindoue. L'activité des missionnaires Nestoriens, l'évangélisation de l'Inde par l'apôtre Thomas et le pieux intérêt que Pantaenus d'Alexandrie aurait pris au salut des âmes hindoues, ne sont que des légendes sans fondement vérifiable. L'enseignement de la Gītā et celui du Nouveau-Testament, la doctrine du Logos et celle de *Vāk*, les circonstances de la nativité du Christ et de Kriṣṇa, offrent, en effet, des coïncidences frappantes, mais qui peuvent s'expliquer en dehors d'influences réciproques. Certes, les faits et les idées n'existent pas isolément dans le monde ; mais ils peuvent aussi produire, en se développant, des phénomènes à la fois originaux et ressemblants. La Bhakti est un phénomène universel et humain ; elle est sémitique aussi bien qu'aryenne. Elle est la réaction du cœur contre l'intellectualisme rigide.

Une autre thèse, représentée par Barth, maintient que l'origine et le mouvement de la Bhakti furent un phénomène indigène qui avait ses racines dans la pensée religieuse des Hindous. « Nous n'avons qu'à nous demander », dit-il, « si l'Inde a dû attendre jusqu'à l'avènement du christianisme pour, d'une part, arriver à des conceptions monothéistes, et, d'autre part, appliquer ces conceptions à des dieux populaires, tels que Çiva et Kriṣṇa. Répondre non, et nous n'hésitons pas à le faire, c'est admettre que la Bhakti peut s'expliquer comme un fait indigène, qui a pu se produire dans l'Inde comme il s'est produit ailleurs, dans les religions d'Osiris, d'Adonis, de Cybèle et de Bacchus, à

(1) Sir G. A. Grierson est aussi de cet avis. Voyez J. R. A. S., 1907, p. 311.

son heure et indépendamment de toute influence chrétienne. » (1).

Et plus loin, à propos des ressemblances qui existent entre les symboles chrétiens et ceux des Hindous :

« Ce n'est donc pas sur la possibilité d'un emprunt, mais sur l'emprunt même, tel qu'on l'affirme, que portent nos objections. Le dogme de la foi ne s'importe pas comme une doctrine ordinaire ou une coutume ; il ne se laisse pas détacher d'une religion et greffer à distance sur une autre ; pratiquement, il se confond avec la foi elle-même, et, comme elle, il est inséparable du dieu qui l'inspire. Or, M. Weber n'entend nullement que dans Kriṣṇa, chez qui il n'y a trace ni du dogme de la Rédemption, ni des récits de la Passion, la vraie source et substance de la foi chrétienne, l'Inde ait jamais adoré Jésus. » (2).

Parmi d'autres qui partagent l'avis de Barth, Senart est très explicite :

« La Bhakti, dit-il, a certainement dans l'Inde de très profondes racines. Elle est beaucoup moins un dogme qu'un sentiment ; ce sentiment, toute la suite de l'histoire et de la poésie en atteste la vitalité puissante. Déjà, dans les hymnes védiques, l'enthousiasme pieux éclate en expressions vibrantes de quasi-monothéisme ; le goût passionné de l'« Un » pénètre la plus ancienne métaphysique : les Hindous, même âryens, étaient largement préparés à s'incliner devant des unités divines. Les personnalités surhumaines devaient sortir en nombre de la fermentation religieuse que, au-dessous du niveau traditionnel, favorisait, avec les mélanges ethniques, le pullulement des traditions locales et qui poussait au premier plan des figures comme Vishṇu, Krishṇa, Çiva, soit entièrement nouvelles, soit renouvelées par leur importance imprévue. Il n'était besoin pour cela d'aucune action étrangère. » (3).

Nous inclinons vers l'opinion soutenue par Barth et Senart. La

(1) Barth, *Œuvres*, I, p. 193.
(2) Id., p. 194.
(3) Senart, *La Bhagavadgītā*, Introduction, p. 35.

Bhakti n'est point spécifiquement sémite. C'est un sentiment universellement répandu. La Bhakti naît tout naturellement quand la dévotion s'adresse à un seul Dieu personnel. La Bhakti, au sens où on l'entend dans l'Inde, est une dévotion pleine d'affection et les traditions dont elle s'inspire appartiennent à la pensée âryenne plutôt qu'à la pensée sémitique.

Nous n'avons pas de données suffisantes pour établir s'il y a eu, dans la période épique, un échange d'idées entre les Nestoriens et les Hindous. Nous ne voulons pas dire que l'évolution de la Bhakti n'a jamais subi aucune influence étrangère ; du moins après l'avènement de l'Islam dans l'Inde, nous allons le montrer plus loin, le point de vue religieux des Hindous, quoique toujours fondé sur des bases anciennes, se modifia beaucoup.

Le mouvement de la Bhakti se laisse facilement diviser en deux périodes bien distinctes. La première va du temps de la Bhagavadgītā jusqu'au treizième siècle, moment auquel l'Islam pénétra dans l'intérieur du pays. La deuxième période s'étend du treizième jusqu'au seizième siècle — époque de profonde fermentation intellectuelle, résultat naturel du contact des deux religions. Comment et dans quelle mesure l'influence de l'Islam a-t-elle aidé le sentiment de la Bhakti, qui déjà existait dans l'Inde, à devenir une doctrine et un culte ? C'est là un problème d'une très grande importance historique, dont la solution correcte est nécessaire pour bien comprendre la formation de la civilisation hindoue moderne.

Dans son premier développement, la Bhakti n'était qu'un sentiment individuel. La religion de Vāsudeva était l'expression naturelle de ceux qui ne trouvaient pas une satisfaction spirituelle et morale dans le système intellectualiste et spéculatif des Upaniṣads et dont l'âme était avide d'un Dieu personnel, plus compréhensible que le Dieu impersonnel, sans passion ni morale, de la philosophie panthéiste des Brāhmanes. La doctrine du Pañcarātra et l'*Ekāntika-dharma* de la *Bhagavadgītā* sont basés sur l'idée que l'adoration affectueuse d'un Dieu est un moyen d'obtenir le salut ; mais on ne peut pas dire que ce soient là des systèmes

monothéistes de la religion. En effet, le problème principal est de libérer l'âme des passions égoïstes et basses, et cela par l'intermédiaire de la Bhakti envers Vāsudeva, le Dieu suprême. Les Bhagavats ont, plus tard, identifié Vāsudeva avec Kṛṣṇa, un des auteurs des hymnes védiques (1), pour créer un dieu personnel. Mais les auteurs de la Bhagavadgītā, qui n'étaient eux-mêmes que des Brāhmanes, y ont introduit les conceptions panthéistes de la théosophie des Upaniṣads. On y trouve Nārāyaṇa, le dieu personnel, à côté de l'Antaryāmin, l'être immanent qui est la force motrice de la vie et de l'univers ; on y voit aussi les traces d'influences des écoles du Saṅkhya et du Yoga.

Les contradictions philosophiques de la *Bhagavadgītā* montrent que les auteurs de ce livre, malgré un fort penchant vers l'adoration d'un Dieu personnel, étaient saturés de traditions de la philosophie classique des Upaniṣads et qu'ils n'avaient pas pour objet de constituer un système définitif, philosophique ou théologique, mais seulement d'établir un compromis entre les différentes écoles de la philosophie hindoue. La doctrine de la Bhakti était le point central autour duquel les différents systèmes se sont réunis pour combattre l'athéisme bouddhique. Le compromis s'établit d'une manière qui montre toute l'ingéniosité brahmanique. Les Bhagavats ont adopté la philosophie des Upaniṣads et les principes du Yoga; le saṅkhya-yoga a admis l'existence d'un Dieu unique (2). Ce compromis était d'autant plus nécessaire qu'il existait, à cette époque, entre les différentes écoles philosophiques, des divergences profondes sur l'explication de la Prakṛti (la nature) et de la Māyā (l'illusion) (3).

Malgré l'élévation du sentiment monothéiste qu'elle exprime, la *Bhagavadgītā* tend vers la philosophie panthéiste. A plusieurs endroits, elle emprunte non seulement les idées, mais jusqu'à la phraséologie des Upaniṣads (4). Seulement, elle y introduit un

(1) R. G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism*, etc., p. 12.
(2) Grierson, *Encyclopaedia of religion and ethics*, vol. I, p. 446.
(3) Hopkins, *The religions of India*, p. 400.
(4) Telang, *Bhagavatgītā*, p. 66.

peu de la chaleur de la Bhakti, et attache une valeur particulière au côté moral de la vie. Nārāyaṇa et Vāsudeva, les seuls dieux des Bhagavats, paraissent souvent s'effacer devant le Brahman, la vérité abstraite et suprême du Vedānta. D'ailleurs, la *Bhagavadgītā*, loin de se montrer hostile aux Vedas, si violemment critiqués par les Bhagavats du Moyen-Age, enjoint, au contraire, de les respecter.

Elle reconnaît le *Bhaktimārga*, le chemin de la dévotion, et le *Jñāna-mārga*, le chemin du savoir, comme deux moyens d'obtenir le salut. C'est un exposé à la fois théiste et panthéiste, émotionnel et spéculatif.

Plus tard, dans le *Bhāgavatapurāṇa* et dans les aphorismes de Śāṇḍilya, deux livres qui contiennent les enseignements de l'école de la Bhakti, on a essayé d'introduire un peu d'émotion pour alléger le lourd fardeau des rites et du dogme. Comme dans la *Bhagavadgītā*, on trouve dans ces livres des tendances à la fois panthéistes et théistes ; cependant, la conception panthéiste de la vie, habitude primitive et invétérée des Hindous, et la foi dans les Vedas sont, sans nul doute, les traits les plus marquants de ces ouvrages faits, comme la Gītā, par des auteurs qui ne s'écartent jamais de la tradition brahmanique. « Toutes les fois que la voie antique du Veda proclamée par toi pour le bien du monde, est obstruée par les voies mauvaises de l'hérésie, tu revêts alors la qualité de bonté », dit le Bhāgavatapurāṇa (1). Et, à propos de la Māyā : « Ce monde, qui est illusion, cours incessant des Qualités et suites de l'ignorance, n'a pas de réalité pour toi. » (2).

Les aphorismes de Śāṇḍilya, qui expliquent la doctrine de la Bhakti sous ses aspects variés, admettent la Māyā et approuvent l'adoration des idoles, ces deux principes essentiels du Brahmanisme, l'un destiné aux intellectuels et l'autre à la masse du peuple. On y lit au sujet de la Māyā : « Son pouvoir [se reconnaît]

(1) E. Burnouf, *Bhagavatapurāṇa*, p. 240.

(2) *Ibid.*, p. 123 (Voyez aussi les pages 192, 195, à propos de la Maya).

dans la totalité de la création non intelligente. » (Aphorisme 86) (1).

L'adoration des idoles est justifiée puisque ce sont des objets particuliers de la méditation :

« Mais la réduction [apparente] de la méditation est accordée à cause de la facilité [qu'offre] un objet visible. » (Aphorisme 65) (2).

Ainsi, ce qui frappe dans la première période de la Bhakti, est qu'on n'y trouve aucun enseignement hétérodoxe ni aucun doute sur l'infaillibilité des Vedas. La *Bhagavadgītā* reconnaît jusqu'au système social des castes (3). Depuis l'achèvement des grandes épopées et jusqu'à l'avènement de l'Islam dans l'Inde, la religion des Hindous restait un mélange des deux tendances différentes, le panthéisme des intellectuels et le polythéisme déiste du peuple. Nous tâcherons de montrer comment les tendances déistes de l'Hindouisme ont abouti au monothéisme, grâce au contact de l'Islam, religion basée sur la foi et sur le positivisme arabe.

C'est au onzième siècle que Rāmānuja a donné une base philosophique aux enseignements du Vaiṣṇavisme. Il représente la réaction contre la philosophie Advaita de Çaṅkarācārya, dont le commentaire sur les Brahmasūtras avait séduit la pensée de l'Inde entière. Rāmānuja a fait à son tour un commentaire des Brahmasūtras; il y a réfuté Çaṅkara auquel il a opposé sa propre interprétation basée sur l'idée théiste. Il a mis en système les tendances émotionnelles et théistes de la Bhakti et a déterminé la philosophie du Vaiṣṇavisme. Le Vaiṣṇavisme, à la fois philosophie et culte, avait subi des variations au cours du temps. Les différences d'opinion les plus subtiles donnaient prétexte à des discussions. Nimbārka, qui fut le fondateur de la secte du Sanakādi-

(1) E. B. Cowell, *Aphorisms of Sandilya*, p. 89.

(2) *Ibid.*, p. 62,

(3) Telang, *Bhagavadgītā*, p. 22 (introduction). *Cf.* *Bh.-G.*, iv, 13 : « J'ai créé la division en quatre classes que distinguent les guṇas et les devoirs qui lui sont propres. » (Trad. E. Senart).

sampradāya, concevait l'esprit humain comme distinct de l'esprit divin dont il fait cependant partie. Cette théorie s'appelait Dvaitādvaitavāda, ou « l'unité double » (1). Selon Rāmānuja, l'esprit suprême, ou Viṣṇu, comporte deux aspects : le Paramātma, qui est la cause de toute l'existence, et le Viçeṣa, les attributs. Il n'y a qu'une existence, celle du Paramātma, le reste comporte ses attributs, et ceux-là aussi sont réels et permanents.

Rāmānuja est un moniste ; mais, contrairement à Çaṅkara et à son école, il ne croit pas que le Dieu suprême soit exempt de forme et de qualités. Sa doctrine du monisme qualifié, ou Viçiṣṭādvaita, établit l'unité de Dieu, doué d'attributs. Selon lui, il n'y a aucune contradiction dans l'unité se manifestant dans les pluralités externes. Il ne considère pas l'apparence cosmique comme fausse, mais comme un aspect, *prakāra*, de Dieu. La relation entre Dieu et le Cosmos lui apparaît comme celle de la lumière et des objets illuminés (2). Ses enseignements et les trois écoles du Bhakti-mārga qui se sont fondées après lui — le Brahma-sampradāya, le Rudra-sampradāya et le Sanakādi-sampradāya — se sont superposés à la thèse de Çaṅkara. Selon ces écoles, les partisans de Çaṅkara étaient des *māyā-vādin*, prêcheurs d'Illusion.

Rāmānuja, Hindou orthodoxe et pratiquant, ne ressemblait pas à certains réformateurs venus après lui et qui ont subi l'influence de l'Islam. Contrairement à Kabīr et à son école, il n'a jamais prêché aucune doctrine hétérodoxe impliquant le désaveu de l'autorité des Vedas et des traditions brahmaniques. Ce qui importe, selon lui, est la méditation sur Dieu ; le peuple y arrive en adorant les idoles, et ceux qui n'ont pas besoin de moyens intermédiaires, par la concentration intérieure qu'il appelle *antaryāmin*. Il attache beaucoup d'importance à l'observation des rites religieux. Les Rāmānujas observaient très scrupuleusement les rites des repas et les règles de la caste. Leur langue officielle

(1) T. Rajagopalcharya, *Sri Ramanujacharya*, p. 40.
(2) Hastings, *Encyclopedia of religions and ethics*. Vol. x, p. 572.

était le sanskrit et l'enseignement était strictement confiné dans les hautes castes de la société hindoue. Les Çūdras n'avaient pas accès à leur ordre. Les Brāhmanes seuls pouvaient être initiés. Le succès que cet enseignement obtint dans l'Inde profita aux écoles ultérieures de la Bhakti. Ainsi qu'il arrive très souvent dans l'histoire, Rāmānuja, malgré son conservatisme, avait involontairement préparé la voie pour les réformateurs qui lui succédèrent et qui eurent plus de courage intellectuel et moral que lui.

On a beaucoup discuté sur le point de savoir si Rāmānuja avait subi des influences étrangères. M.G. Grierson croit que ses tendances monothéistes ont été empruntées au christianisme. La conception d'une vie éternelle « tout près du Seigneur », telle que nous la trouvons chez Rāmānuja, serait, de l'avis de ce savant, une idée chrétienne (1). Il pense, en outre, que Rāmānuja a dû faire la connaissance des moines chrétiens à Mylapore, où il y avait une église syriaque chrétienne, et que toutes ses idées s'en sont ressenties. Cette thèse ne repose pas sur des données suffisamment sûres. Il est vrai que Rāmānuja avait d'abord adhéré à l'école Advaita de Çaṅkara, et qu'il s'en est détaché ensuite ; rien ne prouve, cependant, que ce changement ait été déterminé par des influences chrétiennes. D'abord, les communautés chrétiennes étaient insignifiantes et ne jouaient aucun rôle marquant dans la vie de la société hindoue. Il est très douteux qu'il y ait jamais eu, au Moyen-Age, contact réel entre les Hindous et les Chrétiens. Mais il y a d'autres circonstances qu'il ne faut pas négliger. Déjà, les Alvars vaiṣṇavites et les Adiyars çivaïtes (mystiques hindous du Sud au dixième siècle) avaient composé des hymnes populaires (*prabandha*), empreints d'une puissante émotion religieuse. D'un autre côté, il ne faut pas négliger l'influence croissante de l'Islam au Malabar et au Guzerate. Après la conquête du Sind, les Musulmans, comme on l'a vu plus haut, s'étaient mis à coloniser le littoral ouest de l'Inde. Leurs mission-

(1) J. R. A. S. 1907, p. 314.

naires et leurs Soufis avaient converti à l'Islam beaucoup d'Hindous de basse classe.

L'historien Zain al-Dīn qui a vécu au seizième siècle parle de la propagation de l'Islam au Malabar au neuvième siècle (1). Le commerce de la mer d'Arabie, qui avant l'arrivée des Portugais était dans les mains des Arabes, fut une des causes principales de l'immigration musulmane sur la côte de Malabar. Un tombeau dans le cimetière de Pantāyini Kollan porte encore une inscription datant de 818 A.D, et une mosquée de Madāyi, qu'on croit fondée par Malik bin Dinār, porte la date de 1124 A.D. L'influence de ces commerçants Arabes fut très effective, surtout parmi les pêcheurs qui entraient à leur service (2). Au onzième siècle, du temps même de Rāmānuja, Abdullah, célèbre missionnaire musulman, fondateur de la secte shiite des Bohras, avait fait beaucoup de conversions sur la côte du Malabar et au Guzerate (3). Cette activité intense de l'Islam, religion basée sur la foi et la dévotion, devait certainement attirer l'atention de Rāmānuja et lui suggérer certaines réflexions. Nous ne voulons pas affirmer que l'Islam a exercé une influence directe sur Rāmānuja; la question, d'ailleurs est fort discutable; qu'il nous suffise ici d'avoir indiqué quelques faits et circonstances historiques.

Le moment le plus important de l'histoire religieuse de l'Inde du Moyen-Age fut la création d'une nouvelle secte par Rāmānanda, un disciple de Rāmānuja, le cinquième de ses successeurs, si l'on admet la liste de la *Bhāktamālā* :

1° Rāmānuja ; 2° Devācārya ; 3° Haryānanda ; 4° Raghavānanda ; 5° Rāmānanda.

D'après certains témoignages, Rāmānanda a dû assister aux énormes progrès de l'Islam dans le nord de l'Inde, sous le règne des *Kh*iljis et des Tughluks (4). La plupart des nouveaux convertis

---

(1) Zain al-Dīn, Tuhfah al-Mujāhidīn, p. 23.

(2) Innes, Malabar, p. 436.

(3) R. E. Enthoven. *Tribes and Castes of Bombay*, vol. III, p. 72.

(4) D'après la *Bhāktamālā*, il serait né en 1299 A. D. et aurait vécu cent ans. Mais, dans ce cas, Kabīr n'aurait pu être son disciple, ainsi que le veut la tradition.

acceptaient l'Islam de bon gré, puisque, comme nous l'avons déjà dit, il leur donnait un rang social plus élevé ; d'autres le firent sous la pression des circonstances politiques. Au cours de ses pérégrinations, Rāmānanda a dû prendre connaissance des idées islamiques et peut-être en fut-il inspiré à son insu. Toujours est-il qu'à son retour à Bénarès, on ne voulut plus l'admettre dans l'ordre auquel il avait appartenu autrefois, mais dont il critiquait les pratiques rigides.

C'est alors que Rāmānanda fonda son école et renonça à toutes les distinctions irrationnelles de la caste. Ses disciples prirent le nom d'Avadhūtas, les Détachés, car ils se considéraient comme détachés de toutes sortes de superstitions religieuses et sociales. La substance de leur doctrine se trouve dans un vers attribué à Rāmānanda :

Jāti pāti pūchai nahi koī,
hari ko bhājū so hari ko hoī.

« Qu'on ne demande pas la caste et la secte ; celui qui adore Hari est à Hari. »

Rāmānanda (1) et ses disciples ont prêché la Bhakti dans les langues du peuple, et ce fut une des raisons de leur popularité. Parmi ses douze disciples, il y avait un tisserand musulman, Kabīr, un corroyeur, membre d'une des castes les plus basses, et un barbier. Les légendes qui se rattachent aux disciples de Rāmānanda montrent le caractère populaire de cette révolution religieuse.

L'enseignement de Rāmānanda et de ses disciples avait créé parmi les Hindous deux écoles distinctes. La première, tout en enrichissant l'hindouisme par l'introduction de la Bhakti, conservait en même temps l'autorité des Vedas. Elle ne voulait pas

---

(1) Tous ses disciples ont enseigné dans les langues indigènes. De l'enseignement de Rāmānanda lui-même, il ne reste presque rien, sauf quelques vers transmis par la tradition orale. Mais il paraît certain qu'il faisait ses discours dans la langue du peuple. C'est à cette innovation qu'on doit la création d'une littérature en Hindi qui, jusqu'alors, avait été considéré comme un patois vulgaire, la seule langue des savants étant le sanskrit.

rompre avec la tradition du passé. Cette école est représentée surtout par Nabhadāsa, l'auteur de la *Bhāktamālā*, qui a vécu sous le règne d'Akbar, et par Tulsīdās, le grand poète qui a donné une forme littéraire aux sentiments et à la religion de la Bhakti. Sa poésie a popularisé le culte de Rāma. En adorant Rāmacandra comme l'incarnation personnelle du Dieu suprême, cette école a relevé le niveau moral de l'Hindouisme. Son enseignement a purgé la société hindoue de la sensualité mystique inhérente au culte de Kṛṣṇa, dont Nimbārka, Vallabha et Caitanya ont été les maîtres les plus célèbres. Vallabha en particulier avait répudié tout ascétisme et prêché, par l'intermédiaire des symboles mystiques, la pleine jouissance sensuelle. Ce culte dégénéra dans le peuple et prit la forme d'une adoration obscène du sexe. L'école de Rāmānanda essaya partout dans le nord de l'Inde de combattre l'influence démoralisante du Kṛṣṇaïsme.

Une autre école, née elle aussi de l'enseignement de Rāmānanda et représentée par Kabīrdās et quelques autres, prêchait un système religieux strictement monothéiste, enseignait l'abolition absolue de la caste et mettait en doute l'autorité des Vedas et des autres livres sacrés. Les adeptes de cette école étaient essentiellement hérétiques. Ne croyant pas à l'autorité religieuse, ils étaient plus accessibles aux influences étrangères. L'école de Kabīr a cherché à comprendre l'Islam et même à établir un système syncrétique approprié à la vie des Hindous. Sa doctrine était assez large pour incorporer les principes islamiques. Elle a tendu à créer une religion commune aux Hindous et aux Musulmans de l'Inde.

Ainsi donc, l'avènement de l'Islam dans l'Inde coïncide avec un puissant essor des sectes déistes qui ont révolutionné la vie religieuse des Hindous en y introduisant une conception personnelle et définie de Dieu. Par la nature des choses, l'Islam devait servir de stimulant intellectuel à ceux qui étaient rebutés aussi bien par le formalisme rigide des rites et le dévergondage tantrique que par les subtilités métaphysiques des Brāhmanes. M. Kennedy a bien montré dans quelle mesure l'évolution de la Bhakti, doctrine indigène, a été pénétrée d'influences islamiques.

« Le monothéisme des poètes et des mystiques du quinzième siècle et des siècles suivants », écrit M. Kennedy, « est plus défini et plus éthique ; leur expérience religieuse est plus profonde, et ils aspirent à une religion universelle ou, au moins, à une religion qui s'élève au-dessus de la caste... Je considère comme probable que cet élan de la pensée religieuse en question a été dû, en grande partie, à l'Islam ; dans la mesure où elle contenait des éléments chrétiens, elle les avait reçus indirectement par l'intermédiaire des Soufis. La notion hindoue de la Bhakti passe par toutes les notes de la gamme, de la magie pure à un sentiment de dévotion affectueuse, de renoncement passionné et de quiétisme passif qui se plaît à se réfugier en Dieu. Que l'esprit hindou fût capable ou non d'atteindre, sans être aidé, à un degré supérieur, toujours est-il qu'il fut exposé à des influences étrangères et que son évolution en fut secondée. » (1).

Nous avons essayé de montrer que la Bhakti, dans la première période de son développement, avait ses racines dans les conditions religieuses de l'Inde. Dans la seconde période, alors que de simple sentiment elle devient un culte précis et défini, elle subit des influences étrangères, déterminées en premier lieu par l'avènement de l'Islam dans l'Âryavarta. Nous montrerons plus loin comment les enseignements des Bhagats réformateurs furent influencés par l'Islam.

(1) J. R. A. S., 1908.

CHAPITRE IV

KABÎR ET SON ENSEIGNEMENT

La personnalité de Kabīrdas ou Kabīr, comme on l'appelle communément, est aussi intéressante que mystérieuse. Toute sa vie, de sa naissance à sa mort, est obscure. En effet, en dehors des récits légendaires et traditionnels, on a peine à trouver une confirmation historique de son existence réelle. Abstraction faite des œuvres dont il passe pour être l'auteur, le premier texte qui parle de lui est le *Janam Sākhī* du guru Nānak, qui fait partie de l'*Ādi Granth,* le livre sacré des Sikhs (1), mais qui, lui non plus, ne saurait être considéré comme un témoignage historique au sens précis de ce terme. Les historiens musulmans passent généralement sous silence la personnalité et l'œuvre de Kabīr (2). Il se peut que, préoccupés, selon leur habitude, des exploits militaires des conquérants, ils aient dédaigné un mouvement essentiellement populaire par sa nature et par ses origines. Il se peut aussi que l'homme connu sous le nom de Kabīrdās ait été une espèce de création collective, personnifiant le mouvement d'idées qui doit son origine au premier contact de l'Inde avec la pensée de l'Islam. L'imagination populaire rassemble souvent une foule de légendes autour de n'importe quel nom et en fait surgir un personnage auquel elle communique la vie intense de ses propres aspirations et les tendances de sa propre pensée.

Le nom de Kabīr est un nom musulman (3). D'après la légende

(1) Voir *infra*, chap. VI.

(2) On trouvera à la fin du chapitre suivant la seule mention qu'en a laissée Mohsin Fānī, historien musulman du XVIIe siècle.

(3) En arabe, *Kabīr* veut dire « grand ». Ce nom, assez répandu parmi les Musulmans de l'Inde, est une des appellations d'Allah.

répandue dans le Nord de l'Inde — pays où on localise son activité et où subsistent, aujourd'hui encore, des traces de son influence — il aurait été le fils illégitime d'une veuve brāhmane. Pour cacher sa honte, elle jeta l'enfant dans un étang dit le Lahar Talao, à Bénarès. Ali, un tisserand musulman, aperçut le petit, en eut pitié et le rapporta chez lui. Sa femme Nīmā ne lui avait pas donné d'enfants ; ils adoptèrent le petit rescapé. On le porta chez le Cadi, qui consulta le Coran pour y trouver le nom qu'il fallait donner à l'enfant (1). Le premier mot qui frappa les yeux du Cadi fut « Kabīr ». Désormais, l'enfant s'appela Kabīr. Les sectateurs de Kabīrdās disent qu'il est né dans l'année Sambat 1455 (1398 A. D.) et qu'il a vécu dans le quinzième siècle. Il a dû être le contemporain des rois Lodhis et voir la chute de l'empire turc et l'établissement de l'autorité mongole dans l'Inde.

On dit qu'il a suivi la profession de son père adoptif. Il y fait allusion dans ses vers. Il explique les mystères de l'existence humaine dans des termes employés par les tisserands du Nord de l'Inde. Ainsi :

As julhā kā marman na jānā,
jinh jag āni pasārinhi tānā.
mahi akās dou gāḍ khāndāyā
cā̃nd suraj dou narī banāyā...
kahahī kabīr karam se jorī
sūt kusūt binai bhal korī (2).

« Personne ne sait le secret de ce tisserand qui, en venant dans le monde, a tendu la trame. La terre et le ciel sont les deux trous qu'il a creusés. La lune et le soleil, les deux navettes qu'il a fabri-

---

(1) On se sert du Coran pour prédire l'avenir aussi bien que pour choisir le nom d'un enfant.

(2) *Bījāk*, éd. Bicar Dās, Ramainī 28, Allahabad (R. Narain Lal, 1928). C'est à ce texte que je me rapporterai constamment dans la suite.

quées. Kabīr dit : c'est d'après le karma que le bon tisserand tisse la paire, bon fil et mauvais fil. »

Il dit encore :

tū bāhman maī Kāsī kā julhā, būjhhu mora giyānā (1).

« Tu es Brahmane, je suis un tisserand de Kāṣī. Comprends mon savoir. »

A quelqu'un qui lui demandait de renoncer à son métier, il répondit :

Julhā bīnhu ho harināmā, jāke sur nar muni dharẽ dhyānā
tānā tanaiko ahūṭhā līnhau, carkhī cārihũ beda.
sarkhũṭi ek rāmnarāyan, pūran pragaṭe kāmā...
cānd suraj dui goḍā kīnhaũ, mãjh dīp kiyo mãjhā...
tīni lok ek karigah kīnhaũ, digmag kīnhaũ tānā,
ādi puruṣ baiṭhāvan baiṭhe, kabirā joti samānā (2).

« Le Tisserand tisse le nom de Hari sur qui les dieux, les hommes et les saints fixent leur méditation. Après avoir étendu son fil, il a fait le trou. Sa roue, ce sont les quatre vedas. Un poteau est Rām Nārayaṇ, il montre le travail complet. La lune et le soleil forment les deux pédales et la pâte est faite avec la lumière du milieu... Des trois mondes, on a fait un métier. et le fil est le chemin de l'horizon. Où l'âme suprême réside, Kabīr est tout lumière. »

On peut rapprocher de ces passages attribués à Kabīr lui-même, les lignes suivantes empruntées à l'*Ādigranth*, le livre sacré des Sikhs :

Musi musi rovai kabīr kī māy
e bālak kaise jīvāhi raghurāy
tananā bunanā sab tajyo hai kabīr
hari kā nām likhi liyo çarīr.
jab lag tāgā bāhaũ behī

(1) S. S. Das, *Kabīr Granthavalī*, p. 330.
(2) *Sabd*, 64.

tab lag bisavai rām sanehī
occhī mati merī jāti jolāhā
hari kā nām lahyõ maī lāhā.
kahat kabīr sunahu merī māī
hamārā inkā dātā ek raghurāī.

« Sanglotant sans cesse, la mère de Kabīr pleure : cet enfant, comment vivra-t-il, ô Roi des Raghu ? Trame et chaîne, Kabīr a tout abandonné ; le nom de Hari, il l'a écrit sur son corps. — Tant qu'on carde le fil, on oublie Rām l'affectueux. Basse est mon intelligence, ma caste est celle des tisserands, le nom de Hari est le gain que je gagne. Kabīr dit : écoute, ma mère, pour nous et pour eux, Dieu est un, le Roi des Raghu. »

Bien qu'élevé dans une famille musulmane, Kabīrdās aurait trouvé le moyen de s'initier aux textes sacrés des Hindous. Dans ses premières années, il semble avoir été influencé par l'enseignement de Gosain Aṣṭānand, un saint hindou de Bénarès, grâce auquel il aurait appris la philosophie religieuse et les traditions de l'Hindouisme. A un âge assez avancé, il devint le disciple de Rāmānanda qui, comme nous l'avons vu plus haut, s'était séparé de ses confrères sur la question des règles rigides de la caste. Kabīr fut admis au nombre des disciples de Rāmānanda, bien que certains d'entre eux s'y fussent opposés, car leur tolérance à l'égard des Hindous de basses castes ne s'étendait pas toujours aux Musulmans. Quoi qu'il en soit, Kabīr se rallia à la secte de Rāmānanda. Certaines de ses conceptions étaient hérétiques aux yeux des Rāmavats, les adeptes de Rāmānanda, et de l'hindouisme en général ; cependant, malgré ces divergences, il continua à pratiquer la Bhakti envers Rāma, qu'il ne croyait pas distinct de l'Allah des Musulmans. Il l'adorait comme l'Etre suprême, le Rédempteur du monde et la personnification de toute bonté.

Le but principal des enseignements de Kabīr était de trouver un *modus vivendi*, un moyen acceptable de réconcilier les différentes castes et les communautés religieuses du Nord de l'Inde. Il voulait abolir le système des castes, ainsi que l'antagonisme des religions, basé sur la superstition aveugle ou sur l'intérêt égoïste

d'une minorité exploitant l'ignorance des autres. Il voulait établir la paix religieuse et sociale parmi les peuples qui vivaient ensemble, mais qui croyaient avoir des intérêts différents. D'après son enseignement, résumé dans le *Bījak*, le livre qui fait autorité en tout ce qui concerne Kabīr et son système, il n'a jamais pensé à fonder une nouvelle religion, ainsi qu'il en advint après sa mort. Il voulait seulement donner une ampleur syncrétique au mouvement de la Bhakti qui avait pris de son temps un essor particulièrement puissant. Il faisait, par conséquent, bon accueil à tous ceux qui partageaient sa manière de voir, de quelque religion qu'ils fussent.

Il constitua ainsi un groupe de disciples qui comportait des représentants des différentes castes et religions et dont les idées étaient empreintes d'une originalité toute particulière. Le système de Kabīr est une tentative de fusion entre le mysticisme islamique ayant pour objet une dévotion intense à un seul Dieu, et les traditions hindoues. La largeur compréhensive de sa culture et de ses opinions apparaît, comme nous allons le voir plus loin, non seulement dans son enseignement, mais aussi dans le fait que, même initié à la secte des Rāmavats, il resta en communion spirituelle avec un Soufi musulman, le Sheikh Taqī de Jhūsi, établi aux environs d'Allahabad. Taqī était le fils de Shabān ul Millat. Il appartenait à l'ordre Suhrawardiya des Soufis. Ce fut lui, dit-on, qui donna à Kabīr le pouvoir spirituel d'effacer les divergences religieuses entre les Hindous et les Musulmans et de les souder en une seule collectivité. Les légendes hindoues mentionnent le Sheikh Taqī comme un théologien musulman orthodoxe qui avait eu une discussion avec Kabīrdās. Ce dernier l'aurait amené à reconnaître ce qu'avaient d'irrationnel certains dogmes et certaines pratiques religieuses des Musulmans.

L'enseignement de Kabīr ne donne de préférence ni aux Hindous, ni aux Musulmans. Il admire tout ce qu'il y a de bon dans les deux cultes et condamne tout ce qui y est dogmatique et irrationnel. Il déteste l'esprit des sacerdoces aussi bien chez les Brah-

manes que chez les prêtres musulmans. Il ne peut réprimer son indignation contre l'ignorance de ceux qui s'imaginent être les seuls à connaître le vrai chemin et le vrai Dieu. Selon lui, les différentes appellations de Dieu ne sont que des expressions d'une seule et même vérité. Il dit :

(Bhāire) dui jagadis kahā̃ te āyā, kahu kavane bharmāyā,
Allah, Rām, Karīmā, Keso (hari), Hajrati nām dharāyā.
gahnā ek kanak te gahnā, ini mahā̃ bhāv na dūjā.
kahan sunan ko dui karithāpini ek nimāj, ik pūjā.
ahī Mahādev vahi Mahammad, brahmā, ādam kahiye.
ko hindū, ko turuk kahāvai, ek jimī par rahiye.
bed, kiteb paḍaī vai kutubā, vai molnā, vai pāṇḍe.
begari begari nām dharāye, ek maṭiyā ke bhā̃ḍe.
kahāhī kabīr vai dūnaū bhūle, rāmhī kinhū na pāyā.
vai khāssī, vai gāy kaṭāvaīn bādahī janmā gāvāya (1).

« Frère ! D'où sont venus les deux maîtres de l'univers ? Dites-moi quel est le fou qui a donné le nom d'Allah, Rām, Karim, Keshab, Hari et Hajrat? (2) Tous les bijoux sont faits d'or, la substance en est unique. En parlant et en écoutant, on imprime deux marques, l'une s'appelle *namāz* et l'autre *pūjā*. C'est Mahadev et c'est Mahomet ; on peut l'appeler Brahma ou Adam. Qui s'appelle Hindou ? Qui Turc ? (3) Tous les deux habitent la même terre (4). L'un lit le Veda, l'autre le Coran et la Khutba ; c'est le Maulana et c'est le Paṇḍit. On donne des noms différents à des pots faits de la même terre. Kabīr dit : tous les deux sont égarés, aucun n'a trouvé Rām. L'un sacrifie des moutons, l'autre des vaches, et, dans leurs disputes, leur vie se perd. »

---

(1) *Sabd*, 30.

(2) Le mot arabe *Hazarat*, « présence », signifie en Hindoustani « le prophète ». C'est un terme de respect.

(3) Kabīr emploie le mot « turuk » pour désigner les Musulmans en général.

(4) Il convient de relever le sentiment patriotique chez Kabīr. Dans ce vers, il invoque, à titre d'argument rationnel, la communauté du milieu géographique, qui joue un grand rôle dans la formation spirituelle du peuple.

Ailleurs, il reprend le même sujet :

Rām, Khodāy, Sakti, Siv, ekai, kahu dhaū kāhi nihorā,
bed, purān, kurān kitebā, nānā bhāti bakhānā.
Hindū, turuk, jaini au jogī, ye kal kahu na jānā.
chav darsan mahā jo parvānā, tāsu nām man mānā
kahāhi kabīr hamhī pai baure ī sabh khalak sayānā (1).

« Rāma, Khuda, Çakti, Çiva ne sont qu'un. Dites à qui appartient la prière? Les Vedas, les Purāṇās et le livre du Coran sont les diverses façons de le décrire. Hindou, Turc, Jain et Yogi, aucun n'en connaît le secret. Celui qui a ordonné les six systèmes, c'est son nom que mon cœur a accepté. Kabīr dit, cependant, moi seul suis fou, tout le monde est sensé. ».

Les différences religieuses sont fortuites. L'humanité éternelle et essentielle est partout la même.

Peṭe kāhun bed paḍāyā, sunnati karaya turuk nahī āyā
...tahiyā ham tum ekai lohū, ekai prān biyāpai mohū.
ekai janī janā saṃsārā, kavan jñāna te bhayau ninārā (1).

« Personne n'a appris les Vedas dans la matrice. Le Musulman n'est pas venu dans le monde circoncis... Nous et tous y étions du même sang. La même semence m'a donné la vie. Une femme a engendré tout le monde. Quelle science vous a séparés ? »

Gupat pragaṭ hai ekai mūdrā, kaho kahiye brāhman sūdrā
jhūṭh garab bhūlo mati koī, hindu turuk jhūṭh kul doī.
jin yah citr banāiyā, sañcā suttardhār.
kahāhi kabir te jan bhale, le citravat nihār (3).

« Caché ou visible, c'est la même marque. Qui appellerez-vous brahmane et qui çūdra ? Qu'un orgueil faux ne vous perde pas ; il n'est pas vrai que l'Hindou et le Musulman sont deux races. Celui qui a fait ce dessin est un maçon exact. Kabīr le dit : ceux-là

(1) *Sabd*, 48.
(2) *Ramainī*, 1.
(3) *Ramainī*, 26.

sont de braves gens qui regardent l'image telle quelle est faite. »

Santo rāh duno ham ḍīṭha........
hindū turuk haṭā nahī mānai, svād sabhanhi ko mīṭhā.
Hindū barat ekādasi sādhaī, dūdh siṅghārā setī.
anako tyāgaī manko na haṭkaī pāran karaī sagotī.
turuk rojā (1) *nīmāj gujāraī, bismil* (2) *bāṅg pukāraī.*
inkī bhist kahā̃ te hoi hai, sāñjhai murgī māraī.
hindu ki dayā mehar turukan kī, donaū ghaṭ sõ tyāgī.
vai halāl vai jhaṭke māraī āgi dunau ghar lāgī.
hindu turuk kī ek rāh hai, satguru ihai batāī.
kahāhī kabīr sunhu ho santo, rām na kaheu khudāī (3).

« O saints ! J'ai regardé les chemins de tous les deux... Dans leur entêtement, l'Hindou et le Turc ne l'admettent pas. A chacun son goût est doux. L'Hindou observe le jeûne d'Ekādasi (4) avec des *siṅghāras* (5) et du lait. Il se prive de nourriture, mais il n'arrête pas son cœur. Le Turc fait des prières, observe le jeûne et crie à haute voix le *bismil*. Comment aurait-il le paradis : il tue une volaille chaque soir. L'Hindou a abandonné sa *dayā* (charité) et le Turc son *mehar* (bienveillance). L'un (le Musulman) tue et appelle cela *halāl* (6) et l'autre dit *jhaṭkā*. Les deux maisons sont en feu. Le chemin de l'Hindou et du Musulman est le même ; le Satguru nous l'a fait voir. O Saints, écoutez ce que Kabīr dit : on dit Rām, sinon [on dit] Khuda. »

---

(1) La notation exacte serait *rozā*.

(2) *Bismil* est une abréviation de *bismillah-ir-Rahmān ir Rahīm*, le premier verset du Coran. Il est cité au commencement de chaque *surat* et veut dire : « Au nom de Dieu Bienfaisant et Miséricordieux ».

(3) *Śabd*, 10.

(4) Les Vaiṣṇavites observent le jeûne d'Ekādasi le onzième jour après chaque quinzaine du mois. D'autres Hindous l'observent moins strictement.

(5) Singhāra est le fruit d'une plante aquatique (*Trapa Natans, Macre nageante*) : châtaigne d'eau, cornue, etc.

(6) *Halāl* est tout ce qui est permis par le Coran. Le mot *halāl* est aussi employé en hindoustani pour désigner l'égorgement d'un animal selon les règles islamiques.

Ādam ādi sudhī nahī pāī.
māmā havā kahā̃ te āī.
tab nahī hote turuk ru hindū
māy ke rudhir pitā ke bindū,
tab nahi hote gāy kasāī
tab bismillah kin pharmāī,
tab nahi hote kul au jātī,
dojak bhist (1) *kavan utpātī.*
man masle kī khabari na jānā
mati bhulān dui dīn bakhānā (2).

« Adam, au commencement, n'avait même pas idée d'où la mère Eve était venue. Il n'y avait ni Turc, ni Hindou dans le sang de la mère et dans la semence du père. Il n'y avait alors ni vache ni boucher (3). Il n'y avait personne pour dire le *bismil*. Alors il n'y avait ni race ni caste. De l'enfer et du paradis, lequel existait ? L'esprit n'a pu trouver la solution du problème : l'esprit, dans son ignorance, a proclamé deux religions. »

En dénonçant les symboles religieux et les superstitions, Kabīr ne fait grâce ni aux Musulmans, ni aux Hindous. Ses critiques des uns et des autres sont également sévères. Les rites qui constituent chacun des deux cultes lui paraissent également vains : c'est dans le cœur que réside la vraie foi :

Allah Rāmjivo teri nāī, janpar mehar hohu tum sāī.
kā mūṇḍi bhūmī sir nāye, kā jal dēh nahāye...
kā ūjū jap mañjan kīhe, kā mahjid sir nāye
hridaya kapaṭ nimāj gujāraī, kā haj maṅkā jāye,
hindū ekadāsi karaī caubīsõ, rojā Mūsalmānā.
giyārah mās kaho kin ṭare, ekahi māh niyānā.
jo khudāya mahajid bastu hai, avar muluk kehikerā...
pūrab disā hari ko bāsā, pacchim alah mukāmā.

---

(1) *Dojak* (*dozakh*) et *bhist* (*bihisht*) sont deux mots persans qui désignent respectivement l'enfer et le paradis des Musulmans.

(2) *Ramainī*, 40.

(3) Ces vers montrent l'ancienneté du « problème de la vache », qui joue un rôle si important dans la vie sociale de l'Inde.

dil mahā̃ khoju dilhi mahā̃ khojo, ihaī karīmā̃ Rāma.
ved, kiteb kaho kin jhūṇṭhā, jhūṇṭhā̃ jo na bicārai.
sabh ghaṭ ek ek kari jānai vai dūjha ke hi mārai...
...Kabir pauṅgrā Alah Rāmakā, so guru pīr hamārā (1).

« Allah, Rām et âme sont tes noms. Tu es le seigneur de ceux à qui tu montres ta miséricorde... A quoi bon baisser jusqu'à terre la tête rasée, à quoi bon laver le corps avec de l'eau?... A quoi bon le *wuzu* (2), à quoi bon le nettoyage de vos dents avant la prière murmurée ? A quoi bon baisser la tête dans la mosquée ? Vous faites vos prières d'un cœur faux. Pourquoi aller en pélérinage à la Mecque ? L'Hindou observe les vingt-quatre jeûnes de l'Ekādasi, et le Musulman le jeûne de roḍa : pourqui, dites-moi, s'écoulent onze mois, s'il ne reste qu'un mois ? Si Khuda (Dieu des Musulmans) habite seulement dans la mosquée, à qui appartien le reste du pays ?... La demeure de Hari est à l'Est. Allah habite à l'Ouest (3). C'est dans le cœur qu'il faut chercher; oui, cherchez dans le cœur. Ici, vous trouverez Karīm (4) et Rām, tous les deux. A qui faut-il dire que les Vedas et le Coran sont faux, faux celui qui ne réfléchit point ? Tous les corps savent dire « un. un »; c'est par un autre qu'ils sont affligés... Kabīr est le fils d'Allah et de Rām, il est notre Guru et notre Pīr. » (5).

Tout ce qui, dans les religions, est extérieur, n'est que mensonge qui cache aux yeux des hommes le sens profond de l'existence :

Jhūṭhe kā maṇḍān hai, dharti asmānā,
dasahū̃ disā vāki phand hai jiv gherai ānā.
jog jāp tap sañjamā, tīrath brat dānā.

---

(1) *Sabd*, 97.

(2) Wuzū est la forme prescrite des ablutions qui précèdent la prière chez les Musulmans. Il n'est pas permis de faire ses prières sans avoir fait le wuzu.

(3) Parce que la Mecque est à l'ouest de l'Inde.

(4) *Karīm*, « généreux », est un des noms de Dieu en Islam.

(5) Le Pīr est le chef d'un ordre des soufis, qui a le droit d'avoir des disciples.

naudha bed kiteb haī, jhūṭhe kā bānā.
kāhū ke bacnahī phurai, kāhū karamātī.
mān baḍāi le rahe, hindu tūruk jātī (1).

« Le mensonge couvre terre et ciel. Les dix régions y sont prises et il enveloppe l'esprit. Le yoga, le marmottage des prières, les austérités, le contrôle de soi, les pélerinages, les jeûnes, les aumônes, les neuf Vedas (2) et le Coran, tous sont le voile du mensonge. Pour l'un, la parole sacrée est vraie ; pour d'autres, les miracles. L'orgueil grandit sans cesse chez les deux races, l'hindoue et la musulmane. »

Jin kalmā kaḷi māhi paḍāyā, kudrat khoj tinhū nahī pāyā.
karimat karai kare kartūta, bed kiteb bhye sab rītā.
karmate so ju garabh avatariyā, karimate jo nāmahī ko dhariyā
karmate sunnati aur janeū, hindū turuk na jānai bheū... (3).

« Celui qui a fait réciter la *kalimā* (4) dans le kali-yoga ne savait le secret de la création. Les miracles, le karma, les pratiques religieuses, les Vedas, le Coran, ne sont tous que des rites. C'est à cause du karma qu'il y a orgueil des incarnations. C'est à cause du karma que les noms ont été établis. C'est à cause du karma qu'existent la circoncision et le cordon sacré. Ni l'Hindou ni le Turc ne savent le secret... »

Santo dekhat jag baurānā.
Sāñc kahāu to māran dhāvaī, jhūṭh ahī jag patiyana.
nemī dekhā dharmī dekhā, prāt karhī asnānā.
ātam mari paṣāhiṃ pujaī unmahā kichuun jñānā
bahutak dekhā pīr avliyā, paḍaī kiteb kurānā.
kai murīd tatbīr batāvaī unimanhā uhai jo jñānā..

(1) *Sabd*, 113.
(2) C'est-à-dire les six branches de la science védique, avec les trois *ras* (le Çrānta, le Gṛhya et le Dharma).
(3) *Ramainī*, 39.
(4) Formule religieuse d'initiation chez les Musulmans : « La ilāh ill Allāh Muhammad ar rasūl Allāh », il n'y a qu'un seul Dieu et Mahomet est son prophète.

...Pītar pāthar pūjan lāge, tīrath garab bhulānā,
mālā pahirẽ ṭopī pahirẽ chāp tilak anumānā.
sakhī sabdai gāvat bhūle, ātam khabari na jānā.
Hindu kahaĩ mohi Rām piyārā, turuk kahaĩ Rahimānā.
āpus mahã dou lari lari mūye, maram kāhu nahī jānā...
kahāhī kabīr suhu ho santo, ī sab bharam bhulāhā... (1).

« Saints, voyez comme le monde est fou. Si je dis la vérité, ils accourent pour me battre ; le monde croit au mensonge. J'ai vu celui qui observe toutes les pratiques des cérémonies, et celui qui est très pieux, qui prend son bain chaque matin. Il tue son âme et il adore les prières, et il n'a aucune intelligence. J'ai vu beaucoup de Pīrs et de saints Musulmans qui récitent le Coran. Ils donnent leurs avis à leurs disciples selon leur savoir... Ils se sont mis à adorer le cuivre et les pierres. Ils se sont rendus fous par l'orgueil de leurs pélerinages. Ils portent un bonnet, un rosaire, le signe du *tilak* (2) et croient à la logique (3). Ils perdent la raison en chantant des paroles et des quatrains et ne savent rien de l'âme. L'Hindou dit qu'il aime Rām et le Turc dit qu'il adore Rahmān. Tous les deux se battent et perdent leurs vies. Aucun d'eux ne sait le secret. Kabīr dit, ô saints, écoutez ! Tout cela n'est qu'erreur et inconscience. »

L'époque à laquelle on place ordinairement Kabīr a été très mouvementée au point de vue politique et social. Le premier contact avec les conquérants musulmans a dû donner aux idées une orientation toute nouvelle et créer parmi les peuples du Nord de l'Inde une foule de difficultés. Ce sont toujours des phénomènes de ce genre qui bouleversent toutes les valeurs établies. L'individu prend conscience de lui-même et proteste contre toutes les règles et tous les systèmes stéréotypés et traditionnels.

---

(1) *Sabd*, 4.

(2) Le *tilak* est une marque faite sur le front avec une essence spéciale de santal.

(3) *Anumāna* est un des huit systèmes de la déduction dans la logique hindoue.

Kabīr représente ce genre d'école extrémiste. Comme Rāmānanda, son maître spirituel, Kabīr ne croyait ni dans les Vedas, ni dans les Çāstras. Il mettait en doute et révoquait l'efficacité spirituelle du tout. Il dit :

...Nahī Mahādev nahī Mohāmad, hari hajrat kichu nahī.
Ādam Brahmā nahī tab hote, nahī dhūp nahī chāhī
asiy asai paigambar nāhī sahas aṭhāsī mūnī.
...Bed kiteb na sumriti sañjam, nāhī javan parsāhī
baṅg nimāj na kalmā hote, rāmau nahī khudāī...
...Lakh caurāsī jiyā jantu nahī, sākhī sabd na bānī...
Pūran Brahma kahāte pragaṭe, kirtam kin uprājā (1).

« Il n'y a ni Mahādev ni Mahomet. Hari et Hajrat ne sont rien. Autrefois, Adam et Brahma n'existaient pas. Il n'y avait ni soleil ni ombre, ni les quatre-vingt mille prophètes, ni les quatre-vingt-huit mille munis... Il n'y avait pas de veda, de smṛti, d'idée de contrôle de soi, d'âme, ni d'esprit. Il n'y avait pas d'invocation de la prière, ni de namāz, ni de kalima, et pas plus de Rāma que de Khuda... Pas de quatre-vingt-quatre millions de créatures vivantes; ni quatrains, ni sons, ni paroles... Où le Puruṣa et le Brahma se sont-ils manifestés ? Qui a créé le karma ?

Le savoir scriptural, de quelque religion qu'il relève, ne suffit pas à résoudre les problèmes dont se préoccupe l'âme humaine avide de vérité :

Paḍhi paḍhi pānḍiṭ karu caturāī, nij muktī mohi kahahu bujhāī.
kahā basai purus kavan so gāū, pānḍiṭ mohi sunāvahu nāū,
cāri bed brahmai nij ṭhānā, muktik maram unhā nahī jānā.
Dān punn un bahut bakhānā, apne maran kī khabri na jānā.
ek nām hai agam gambhīra, tahāvā asthir dās kabīra.
ciūṇṭnā jahā caḍi sakai, rāi na ṭhahrāyā

(1) *Sabd*, 22.

avāgavan kī gam nahī, tahā saklau jag jāya (1).

« A force de lire, le Paṇḍit fait montre de son habileté. Explique-moi mon propre salut. Où habite le Puruṣa ? Dans quel village est-il? Paṇḍit, voulez-vous me dire le nom de cet endroit? Le brahmane s'établit dans les quatre Vedas, mais il ne sait pas le secret du salut. Il explique longuement la charité et le mérite, mais il ne sait rien de sa propre mort. Il y a un nom inaccessible et profond, dont Kabīrdās se préoccupe. Où une fourmi ne peut monter et où une graine de moutarde ne peut se fixer, où il n'y a aucun chemin pour aller et venir, c'est là que tout le monde va ! »

L'observation des rites n'apporte pas le salut ; elle ne fait qu'aggraver les distinctions entre les hommes.

Paṇḍit bhūle paḍhi guni bedā, āpu apan pau jānu na bhedā.
sañjhā tarpan aur ṣaṭ karmā, i bahu rūp karhī as dharmā.
gāitrī jug cāri paḍhāī, pūchahu jāya mukti kin pāī.
avar ke chiye let hau sīñcā tum te kahhu kavan hay nīcā...
...Kul marjādā khoyake, khojini pad nirbān (2).

« Le Paṇḍit s'est égaré, bien qu'il ait récité les Vedas; lui-même ne sait pas le secret de son « moi ». Le soir il pratique la libation aux ancêtres et les six actes; de ces formes externes il fait sa religion. Depuis quatre âges du monde, on récite la Gāyatrī ; c'est à se demander qui en a obtenu le salut. Si une autre personne vous touche, vous vous aspergez d'eau. Dites-moi qui vous est inférieur ?... Abandonnez toutes les distinctions de races, cherchez l'endroit du nirvāṇa. »

Kājī tum kavan kiteb bakhānī
jhaṅkhat bakat rahahu nisu bāsar, mati ekau nahī jānī,
sakti anumāne sunati kartu ho maī na badaūgā bhāī,
jo khudāya teri sunati kartu hai, āpuhi kaṭi kyō na āī

(1) *Ramainī*, 34.
(2) *Ramainī*, 35.

sunati karāya turuk jo honā, aurati ko kā kahiye.
aradh sarīro nāri bakhānī, tāte hindū rahiye.
ghāli janeū brāhman honā, mehrihī kā pahirāyā...
Hindū turuk kahā̃ te āyā, kin yah rāh calāī.
dil mahā̃ khoji dekhu khojāde, bhisti kahā̃ kinhi pāī...
Kabiranha oṭ Rām kī pakrī, ant calai pachitāī (1).

« O Cadi, quel livre expliquez-vous ? Vous restez à bavarder et à pleurnicher jour et nuit, mais votre esprit ne sait rien. Vous êtes fort en logique et vous faites la circoncision. Je ne discute point, ô frères. Si Dieu veut que vous soyez circoncis, pourquoi n'êtes-vous pas venus au monde circoncis ? Si la circoncision est obligatoire pour être Turc, que dites-vous de la femme ? La femme, qu'on appelle « la moitié du corps », resterait donc toujours une Hindoue ? Si on devient Brahmane au moyen du cordon sacré, que faites-vous porter à la femme ?... D'où viennent l'Hindou et le Turc, et qui est entré dans ce chemin ? Chercheur, regarde et cherche dans le cœur : le paradis, où est-il, qui l'a trouvé ?... Si Kabīr ne s'appuie pas sur la protection de Rām, à la fin viendra le repentir. »

Dar kī bāt kahau darbesa,
bādsāh hai kavane bheṣā.
kahā̃ kūñc kahā karai mukāmā.
maī tohi pūchaū mūsalmānā,
lāl jard kī nānā bānā,
kavan surti ko karahu salāmā.
kājī kāj karahu tum kaisā,
ghar ghar jabh karāvahu bhaīsā.
bakrī murī kin pharmāyā,
kis ke hukum tum churī calāyā.
dard na jānhu pīr kahāvahu,

(1) *Sabd*, 84.

baīta paḍhi paḍhi jag bharmāvahu...
din bhar rojā rahat au, rāt hanat ho hāyā
yahai khūn vah bandagī kyōnkar khuçī khudāya (1).

« Renseignez-moi sur la maison, ô derviche ! Comment le roi est-il habillé ? Où va-t-il et où s'arrête-t-il ? O Musulman, je te demande. Rouges et jaunes sont les différents fils. Quelle est la forme que vous saluez? O cadi, dans quel cas vous mettez-vous? Dans chaque maison, vous avez ordonné le massacre des bœufs. Pour la chèvre et le poulet, qui vous a permis d'employer votre couteau? Vous ne connaissez aucune compassion, et cependant vous vous appelez un Pīr (2). En récitant toujours des vers, vous trompez le monde... Dans la journée, vous observez le jeûne et dans la nuit, vous massacrez les vaches. Ici le meurtre, là cette dévotion : comment Dieu peut-il être content ? »

*
* *

Kabīr est un critique, un réformateur enthousiaste ; c'est aussi un esprit créateur. Certes, on trouve dans le *Bījak*, le livre sacré de ses adeptes, attribué à Kabīr, des contradictions assez profondes. Dans certains passages, le poète nous apparaît comme un pessimiste qui met tout en doute ; ailleurs, il prêche avec une conviction ardente les principes de la Bhakti. La première explication qui s'impose, c'est que le *Bījak*, au lieu d'être l'œuvre d'un seul homme, ainsi que le veut la tradition, ne représente qu'un recueil de poésies plus ou moins disparates, dues à plusieurs auteurs. Nous n'essayerons pas ici d'apporter des précisions sur ce point ; la critique des textes kabiriens est encore à faire ; elle n'entre pas dans les cadres de la présente étude. En

(1) *Ramainī*, 49.
(2) Il joue sur les mots *dard* et *pīr*. En persan, *dard* veut dire la douleur, la souffrance, et c'est ce que désigne en Hindi le mot *pīr*. En persan, le mot *pīr* signifie *vieillard*, mais on l'emploie généralement dans le sens de *maître spirituel*.

attendant que les choses s'éclaircissent de ce côté, nous croyons pouvoir admettre que l'auteur présumé du *Bījak*, comme tant d'autres penseurs, a passé, à divers moments de sa vie intérieure, par plusieurs états d'esprit et que son œuvre littéraire s'en est ressentie.

Ainsi donc, à un certain moment de son évolution, avant d'avoir trouvé une consolation spirituelle dans la Bhakti, Kabīr semble avoir passé par un état de transition sous l'empire duquel il s'exprime en termes très pessimistes :

Ṭan dari sukhiyā kāhū̃ na dekhā,
jo dekhā so dukhiyā.
...Bāṭe bāṭe sabh koi dukhiyā,
kā girhī kiya bairāgī.
...Jogī jaṅgam te ati dukhiyā,
tapsī ko dukh dūnā...
Sā̃c kahaū̃ to sabh jag khijhai,
jhūṭh kaha nahi jāī
kahāhī kabir teī bhau dukhiyā,
jīh yah rāh calāī (1).

« Je n'ai vu personne qui soit satisfait de la forme humaine. Tous ceux que j'ai vus, je les ai vus malheureux... Tout le long de la route, tout le monde souffre, qu'on soit père de famille ou ermite. Le yogin et le *jaṅgam* (1) s'en viennent, malheureux. Ceux qui pratiquent la pénitence sont doublement malheureux. Si je dis la vérité, tout le monde se fâche, et je ne peux pas dire de mensonge. Kabīr dit : celui même est malheureux qui a mis (ce monde) en branle. »

Le monde, dit-il encore, n'est qu'une oscillation perpétuelle :

Lobh moh ke khambhā doū,
man se racyo hiṇḍol
jhūlhī jīv jahā̃ jahā̃ lagi,

(1) *Sabd*, 91.
(2) La secte des *Liṅgāyats*. Ils portent l'emblème de Çiva sous forme du *liṅga*.

kituhũna dekhaũ (thit) ṭhaur,
catur jhulhi caturāiyā,
jhūlhī rājā ses.
cānd suraj dou jhūlhī,
unhũ na ajñā bhev.
lakh caurāsī jīv jhūlhī,
rabisut dhariya dhyān.
koṭi kalap jug bītal,
ajahũ na māne hāri,
dharti akās dou jhūlhī.
jhūlhī pavanā nīr.
deh dhare hari jhūlhī ṭhāḍhe,
dekhahī haṃs Kabīr (1).

« La concupiscence et le désir sont les deux poteaux : le cœur y a attaché une balançoire. Les vies du monde entier s'y balancent sans arrêt, nulle part je ne vois de repos. Les sages se balancent dans leur sagesse; le roi et les peuples s'y balancent. La lune et le soleil, tous deux, se balancent, ignorants de leur propre nature. Huit cents millions de créatures s'y balancent. Le fils de tous deux, se balancent et l'air et l'eau se balancent. Incarné, Hari se balance. Kabīr voit cela et il rit. »

Kabīr, pour employer sa propre métaphore, a balancé entre les deux religions, hésitant à accepter comme définitives les croyances de l'une ou de l'autre ; et c'est ce qui le rendit impopulaire, aussi bien parmi les Hindous que parmi les Musulmans. Les uns et les autres l'ont surnommé *nigorā* (homme sans Guru et qui, par conséquent, s'écarte du vrai chemin).

Parfois, il se sentait désolé de voir contre lui le monde entier, avec toutes ses influences et toutes ses ressources. Il dit à ce sujet :

Bhāī re bahut bahut kā kahiye, birle dost hamāre.
gaḍan, bhajan, saṃvāran āpu, Rāma rakhe tiũ rahiye (2).

---

(1) Bījak, Hiṇḍolā, 3.
(2) *Sabd*, 26.

« O frère ! A quoi bon tant de mots ! J'ai à peine un ami à moi. Je trais tout seul, je mange tout seul, je fais ma toilette tout seul. Il faut vivre comme Rāma le veut. »

Il se plaint de sa solitude :

kali khoṭā jag āndhrā, sabd na mānai koya
jāhi kahaū̃ hit āpunā, sa uṭhi bairī hoya (1).

« L'âge est perfide, le monde est sombre. Personne ne fait attention à mes paroles. Le moment où je dis : c'est mon ami, il se dresse comme un ennemi. »

Il a beau les solliciter, ni Hindous ni Musulmans n'écoutent ses conseils :

kitnu manāū̃ pā̃v pari, kitnu manāū̃ roy.
hindū pūjaī devatā, turuk na kāhū hoy (2).

« Combien de fois je les implore en me jetant à leurs pieds pour les persuader ! Combien de fois je les implore en pleurant ! L'Hindou adore les idoles et le Turc ne veut frayer avec personne. »

Il est désolé de voir qu'il ne réussira pas dans sa mission humanitaire de réconcilier les différents peuples et les différentes religions de l'Inde. Il s'écrie avec amertume :

kahāhi Kabir hamahī pai baure, i sabh khalak sayānā (3).

«Kabīr dit : moi seul je suis fou, le monde entier est sensé. »

Mais l'instinct de réformateur sincère ne lui fait jamais défaut. Le génie intuitif de Kabīr s'applique, avec toute sa force, à trouver un principe de vie qui contienne les vérités communes de toutes les religions. Malgré une foule de difficultés et de contretemps, il ne fut jamais découragé. Il savait bien que tout ce qu'il disait était nouveau et que, peut-être, les conditions n'étaient

(1) *Sākhī*, 186.

(2) *Ibid.*, 198.

(3) *Śabd*, 48.

pas encore tout à fait mûres pour son message, comme elles ne le sont jamais pour aucun message ; mais, en dépit de toutes ces réserves, il était plein de confiance en lui-même et certain du succès final de son apostolat. Il dit à ce propos :

Dohrā to nūtan bhayā, pad hī na cīnhai koya
jin yah çabd vivek kiyā, chatra dhanī hai soya (1).

« Mon distique est neuf. Ma stance, personne ne la comprend. Celui qui veut discerner les paroles, deviendra souverain et riche. »

Il n'a aucun scrupule de dire :

Balihārī vahi dūdh kī jamẽ nikare ghīv.
ādhī sakhi kabīr kī, cāri bed ka jīv (2).

Cārõ bed parai kari hari sūn na laya hat,
bāli kabirā le gayā paṇḍit ḍhuṅḍe khet (3).

« J'adore le lait d'où sort du beurre. Une moitié d'une Sākhī de Kabīr contient la moelle des quatre Vedas. » « ...Après avoir lu les quatre Vedas, il n'a pas su trouver la raison de Hari. Kabīr a pris l'épi et le pandit cherche dans les champs. »

∴

Kabīr est aussi catégorique en ce qui concerne l'abolition du système des castes. Il le considère comme arbitraire et injuste, et le dénonce ouvertement comme aucun réformateur Hindou, avant lui, n'avait eu le courage de le faire. L'Hindouisme est très tolérant en matière d'idées métaphysiques, si radicales et nouvelles qu'elles soient ; mais il ne peut souffrir aucune innovation dans son système social. Il est extrêmement intransigeant sur ce point. Or, la caste a toujours été le point central du système

(1) Sākhī, 62.
(2) Sākhī, 131.
(3) Granthāvali, p. 33.

social du Brahmanisme. En s'y opposant, sous l'influence des idées islamiques, Kabīr a exercé une grande influence sur l'histoire religieuse et sociale de l'Inde. Voici quelques exemples, empruntés au *Bījak*, où il dénonce ce qu'il y a d'irrationnel dans la division de la société en castes, de même que nous l'avons vu par ailleurs condamner la division du peuple en races turque et hindoue :

Jo tū kartā baran bicārā,
janmat tīni ḍaṇḍ anūsārā,
janmat sūdra muye puni sūdrā,
kritim janeu ghāli jag dhundrā.
jo tum brāhman brāhmani jāye,
avar rāh te kāhe na āye.
jo tum turuk turukanī jāye,
peṭ hī kahe na sunati karāye
kārī piyarī dūhahu gāī,
tākar dūdh dehu bilgāī
chāṇḍ kapaṭ nar adhik sayānī,
kahānhī kabir bhaju sārangpānī (1).

« Si tu délibères sur les castes — les trois naissent selon le même ordre : né çūdra on meurt également çūdra. En portant un cordon brahmanique qu'il a lui-même fabriqué, le monde est dans la confusion. Si tu es un Brahmane né d'une Brahmane, que n'es-tu venu dans le monde par une autre voie ? Si tu es un Turc, né d'une Turque, comment n'étais-tu pas circoncis dans la matrice de ta mère? Si vous faites traire une vache noire et une vache jaune, pourrez-vous ensuite distinguer le lait de chacune des deux ? Hommes ! Abandonnez l'idée illusoire de posséder une grande sagesse. Kabīr dit : adorez celui qui tient l'arc à la main. »

Nānā rūp baran ek kīnhā,
cāri baran uhi kāhu na cīnhā.

(1) *Ramainī*, 62. Sāraṅgpānī est un nom de Viṣṇu.
(2) *Ramainī*, 63.

naṣṭ gaye kartā nahī cīnhā
naṣṭ gaye avahī man dīnhā.
naṣṭ gaye jin bed bakhānā,
bed paḍhe pai bhed na jānā (2).

« Celui qui unit les castes de formes diverses, ne distinguera aucune des quatre castes. Ils périssent, ceux qui ne connaissent pas le Créateur ; ils périssent, ceux qui livrent leurs corps aux autres ; ils périssent, ceux qui interprètent les Vedas. Ils ont étudié les Vedas, mais n'ont pas compris le secret. »

Būḍhi gaye nahī āpu sābhārā,
uñc nīc kahu kāhi jo hārā.
uñc nīc hai madhim bānī,
ekai pavan ek hai pānī.
ekai maṭiyā ek kumbhārā,
ek sabhan hikā sirjanihārā.
ek cāk sabh citr banāyā...

. . . .

...Haṃsa deh taji nyārā hoī,
tākar jāti kahai dhaū koī.
siyāh saped ki rātā piyārā,
abaran baran ki tātā siyārā.
Hindu turuk ki buḍho bārā,
nāri puruṣ kā karahu bicārā (1).

« Ils se sont noyés, ils n'ont pas pu se sauver, ceux qui parlaient du haut et du bas. Le « haut » et le « bas » sont les mots d'un médiocre ; il n'y a qu'un air et une eau. Il n'y a qu'une terre et un potier ; un seul est le créateur de tout ; une seule roue a façonné toutes les formes. »

« Ame ! (2) abandonne ce corps et sois séparée de lui. Que quelqu'un (me) dise ce que c'est que la caste. Préférez-vous le

(1) *Bipramatīsī.*
(2) Kabīrdās emploie souvent le mot *haṃsa*, « cygne » pour désigner l'âme.

noir, le blanc ou le rouge ? L'incolore ou la couleur ? Le chaud ou le froid ? L'Hindou ou le Turc ? Le vieux ou le jeune ? L'homme ou la femme ? Réfléchissez ! »

Sur un ton très sarcastique, Kabīr ridiculise la pureté extérieure, le respect de la vie et la souillure que produit le contact des « intouchables » — notions qui, aujourd'hui encore, sont très répandues parmi la classe supérieure des Hindous. Il dit :

Kahu dhaũ chūti kahā̃ te upjī,
tabhī chūti tum mānī.
nāde binde rudhira ke saṅge,
ghaṭ hī māhā ghaṭ sapcai.
aṣṭ kavāl hoy puhumī āyā,
chūtī kahānte upjai.
lakh caurāsī nānā bāsan,
so sabh sari bhau mā̃ṭī
ekai pāṭ sakal baiṭhāye,
chūti let dhaũ kākī...
chūti hi javan chūti hi añcavan.
chūti hi jagat upāyā.
kahā̃hī kabir te chūti bibrajit,
jāke saṅg na māyā (1).

« Dites-moi d'où provient la souillure, puisque vous y croyez. Quand le sang (de la mère) et la semence (du père) se sont unis, il s'est créé un corps dans le corps. C'est des huit pétales que provient la terre ; la souillure, d'où provient-elle ? Il existe quatre-vingt-quatre fois cent mille vases divers ; tous, ils se décomposeront et deviendront terre. Tout le monde est assis sur une seule rive, de qui prendrait-on la souillure ?

« Il y a souillure dans la nourriture et dans l'eau qui sert à rincer la bouche. C'est la souillure qui a créé le monde. Kabīr dit : ils ont abandonné la souillure, ceux qui ne s'associent pas avec la Māyā. »

---

(1) *Śabd*, 41.

Pāṇḍe būjhi piyahu pānī
jihi maṭyā ke ghar mahā̃ baiṭhe tā mahā̃ sisṭi samānī.
chapan koṭi jādav jahā̃ bhiñje, munijan sahas aṭhāsī.
paig paig paigambar gāḍe, so sabh sari bhau mā̃ti.
...Macch kacch ghariyār biyāne, rudhir nīr jal bhariyā.
nadiā nīr narak bahi āvai, pasu mānuṣ sabh sariyā.
hāḍh jharī jhari gūd garī gari dudh kahā̃ te āyā.
so lāi pāṇḍe jēvan baiṭhe, maṭiyahī chūti lagāyā.
bed kiteb chūābi dehu paṇḍe, i sabh man ke bharmā,
kahāhī kabir sunahu pāṇḍe, i sabh tuhre karmā (1).

« Pandit, vous réfléchissez avant de boire de l'eau. La maison de terre où vous vous asseyez, le monde entier y est contenu. C'est l'endroit où cinquante-six fois dix millions de descendants de Yadu (2) sont immergés, ainsi que quatre-vingt-huit mille Munis. Les Prophètes sont enterrés à chaque pas et ils sont devenus poussière... Sous forme de poisson, de tortue et de crocodile, l'eau toute entière est pleine de sang. Dans l'eau des rivières, l'enfer se déverse ; bêtes et hommes y pourrissent. Les os s'effritent, la moelle se dissout, (sinon) d'où viendrait le lait? O Pandit ! vous allez vous asseoir pour prendre votre repas, (mais) la terre est souillée. O Pandit ! Abandonnez le Livre et les Vedas. Ils ne sont que confusion de l'esprit. Kabīr dit : Ecoutez, ô Pandit, tout cela est l'effet de votre karma. »

Kabīr ne croit pas à l'efficacité des pélerinages aux lieux saints. Il dit sans ambages qu'ils sont tout à fait inutiles à la vraie vie spirituelle :

Jiv ghāt nā kijiye,
bahuri let vai kān.
tīrath gaye na bāñciho,
koṭi hīrā dehu dān.
tīrath gaye tīni jana
cit cañcal man cor,

(1) *Śabd*, 47.
(2) Yadu est un des ancêtres de Kṛṣṇa.

ekan pāp na kāṭiyā,
lādini man das aur.
tīrath gaye te bahi muye
jūḍe pāni nahāy,
kahahī kabir santo suno.
rācchas hvai pachitāyā.
tīrath bhaï viṣ belrī,
rahī jugan jug chāyā.
kabiran mūl nikandiyā,
kyõ na halāhal khāya (1).

« Ne tombez pas au piège de la vie, la honte vous reprendra. En allant au pélerinage, vous ne serez pas sauvés, quand même vous donneriez des millions de diamants en aumônes.

« Trois hommes sont allés en pélerinage ; ils avaient la pensée distraite et le cœur voleur. Pas un seul péché ne leur fut enlevé ; ils en ont entassé dix maunds (2) de plus.

« Au moment même où ils sont allés se baigner, ils furent emportés et noyés. O gens pieux ! écoutez ce que Kabīr vous dit. Ils sont devenus des démons et ont eu des remords. »

« Le pélerinage, en s'étendant d'âge en âge, est devenu une liane vénéneuse. Kabīr en a arraché les racines; pourquoi? personne ne mange de poison. »

Kā kāsi ka maghar ūsar
hriday rām bas morā.
yo kāsī tan tajai kabīrā
rām hī kaban nihorā (3).

« Qu'est Kāsī (4) et la terre inculte de Maghar ? (5) Seul Rāma habite dans mon cœur. Si Kabīr abandonne son corps à Kāsī, quand rendra-t-il grâce à Rāma ? »

---

(1) *Sākhī*, 213-216.
(2) Un *maund* hindou est égal à environ quarante kilogrammes.
(3) *Śabd*, 103.
(4) Le nom de Bénarès.
(5) Village dans la région de Gorakhpur, où se trouve le tombeau de Kabīrdās.

On croit généralement, non sans raison, que les enseignements de Kabīr se sont nourris de la pensée philosophique hindoue. Bien que Musulman, son lexique et ses explications ontologiques, aussi bien que cosmologiques, s'en inspirent. Il se peut qu'en fréquentant les savants et les gens pieux de Bénarès, il ait eu l'occasion d'apprendre plus ou moins à fond les principes de la métaphysique hindoue. Quant à l'Islam, bien que ce fût sa religion, il semble ne l'avoir connu que par ouï-dire. Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'un Musulman de l'Inde ignore le vrai islamisme. C'est aujourd'hui encore le cas de beaucoup de gens qui vivent à l'intérieur du pays, loin des grandes villes, et qui ne sont Musulmans que parce que leurs grands-pères se sont convertis pour obtenir plus de liberté spirituelle et sociale qu'ils n'avaient autrefois. Ils se sont convertis à l'Islam, mais n'ont pas su se débarrasser de leurs anciennes idées hindouistes. Malgré leur nouvelle religion, leur conception de la vie est toujours restée hindoue. Ils ne comprennent pas le Coran, même s'ils le lisent, ce qui n'est pas toujours le cas. Ils mènent la même vie que leurs voisins hindous, célèbrent les mêmes fêtes, croient aux mêmes mythes, aux mêmes supersititions. Tel a dû être aussi l'état d'esprit de Kabīrdās. Ses idées, au fond, sont restées hindoues. Mais l'arrière-pensée dont s'inspirait son enseignement était une synthèse de l'Islam et de l'Hindouisme et c'est par là qu'il a indiqué le chemin qui mène à la constitution d'un culte national.

Il croyait à la métempsychose et aussi au karma.

Ab ham bhailī bāhiri jal mīnā,
purab janam tapkā mad kinhā (1).

Karamak likhal mitai dhau kaise,
Jo jug koti sirāī...
... Kahãhī kabir kartā kī bātẽ
karam ki bāt nināri (2).

(1) *Sabd*, 108.
(2) *Sabd*, 110.

« Maintenant, je suis devenu un poisson dans l'eau. Dans la vie précédente, je m'enivrais de pénitences. »

« Dites, comment l'écriture du karma peut-elle s'effaçer, fût-ce au bout de dix millions d'années ? Kabīr dit les paroles du Créateur. Les effets du karma sont tout autres.

* *
*

Dans le Bījak, Kabīr parle assez souvent de la Māyā, mais il s'en fait une idée qui diffère, sur bien des points, de la conception brahmanique. Sa pensée révèle une tendance panthéiste indéniable et cependant il croit ferme aux valeurs positives du monde extérieur. Ce monde, formes et noms, est pour lui plus qu'une simple apparence, mais il ne lui reconnaît pas de valeur immuable et demande, par conséquent, à ses adeptes de ne pas trop s'y attacher. De même, à la différence de la doctrine classique, Māyā n'est pas pour lui l'Illusion qui se superpose au monde expérimental, mais plutôt une force malfaisante qui, dans ce monde même, éloigne les hommes de Dieu.

Māyā moh kaṭhin saṃsārā
ihai bicār na kāhu bicārā.
māyā moh kaṭhin hai phandā,
hoy bibekī so jan bandā.
rām nām lai berā dhārā,
so to le saṃsār hī pārā (1).

« La Māyā et le désir rendent le monde plein de tourments. Personne n'y fait attention. Māyā et le désir sont un piège plein de tourments. Celui qui sait distinguer est le serviteur. Avec le nom de Rām, comme un radeau la rivière, il traversera le monde. »

Rām teri māyā dund bajāvai

(1) *Ramainī*, 76.

gati mati vākī samujhi parai nahī.
sur nar muni hī nacāvai (1).

« O Rāmā ! Ta Māyā fait un grand bruit. On ne comprend ni sa marche, ni son dessein. Elle fait danser les dieux, les femmes et les Munis. »

Toujours à l'affût de ses victimes, Māyā assume des formes multiples :

Māyā mahā ṭhagini ham jānī,
tirigun phās liye kar ḍolai bolai madhurī bānī.
keso ke kamlā hoya baiṭhī,, siv ke bhavan bhavānī.
paṇḍā ke mūrati hoya baiṭhī, tīrthahū mahā pānī.
jogī ke joginī hoya baiṭhī, rājā ke ghar rānī.
kāhū ke hīrā hoya baiṭhī kāhu ke kauḍī kānī
bhagtā ke bhagtini yoha baiṭhī, brahmā ke Brahmānī.
kahāhī Kabīr sunu ho santo, ā sabh akath kahānī (2).

« Māyā est une grande scélérate, je le sais. Elle se promène, un triple nœud à la main, elle profère des paroles mielleuses. Chez Kesu (3) elle est assise comme Kamalā (4), dans le palais de Çiva, comme Bhavanī (5). Chez le paṇḍit, elle est l'idole; elle est l'eau du bain sacré. Pour le yogin, elle est yoginī ; dans la maison du roi, elle est reine ; chez l'un elle est diamant, chez l'autre, cowrie brisée... Chez le dévot, c'est une dévote, chez le brahmane, une brahmanī. Kabīr dit : écoutez, ô pieux ! C'est une histoire sans fin. »

Dans un langage symbolique, le poète assimile la Māyā à une vieille sorcière :

Buḍhiyā haṃsi bole maī nitahī bāri.
mo so taruni kahu kavani nāri.

---

(1) *Sabd*, 13.
(2) *Sabd*, 59.
(3) Un des noms de Viṣṇu ou de Kṛṣṇa.
(4) Un des noms de Laksmī; une belle femme.
(5) L'épouse de Çiva, la désse Parvatī.

dānt gayal more pān khāt,
kes gayal more gaṅg nahāt.
nayan gayal more kajrā det,
bayas gayal parpūruṣ let.
jān puruṣvā mor ahār,
anjāne kā karau sīgār
kahahī kabīr buḍhiyā ānand gāya,
pūt bhalārahī baiṭhī khāyā (1).

« La vieille sorcière rit et dit : Je suis toujours une petite fille. Il n'y a pas de femme plus jeune que moi. J'ai perdu mes dents en mâchant le bétel ; mes cheveux, en baignant dans le Gange. J'ai perdu la vue en mettant du collyre ; ma jeunesse en prenant les maris des autres femmes. Les gens intelligents sont ma proie ; des imbéciles, je me sers pour m'orner. Kabīr dit : la vieille s'amuse à chanter. Elle vient de dévorer fils et frère. »

Ailleurs, elle apparaît sous les traits d'une séductrice habile, pleine de charme lascif :

Khelti māyā mohanī, jinh jer kiyo saṃsār
raceu raṅg te cūnrī, koi sundari pahire āya
sobhā adbud rūp kī, mahimā barni jāya
candabadni mṛāalocani māyā, bud kā diyo udhār.
jatī satī sabh mohiyā, gaj gati aisī vākī cāl.
narad ko mukh māṅdi ke līnhau basan chināya
garab gahelī garab te ulṭi calī musukāya
Çivasan Brahmā dauri ke, dūnau pakre jāya (2).

« Elle joue, la charmante Māyā qui a soumis le monde. Elle s'est teint une robe rouge à pois blancs et s'avance, habillée comme une belle. Son éclat est magnifique, sa majesté dépasse la description. Visage de lune, yeux de gazelle, Māyā laisse voir une mouche. Ascètes et hommes de bien, tous sont tombés amoureux d'elle ; sa démarche est comme celle de l'éléphant. Après

(1) *Basant*, 4.
(2) *Cācar*, 1.

avoir couvert le visage de Narad (1), elle s'est emparée de ses habits ; toute enivrée d'orgueil, elle va en souriant. Courant vers Çiva et Brahma, elle les fait, tous les deux, ses captifs. »

Le monde entier est sa proie ; elle s'installe dans l'esprit et rend incertaine la vie corporelle :

Māyā jag sā̃pini bhaī, viṣ le baiṭhī bāṭ.
sab jag phande phandiyā, cale kabīru kāch (2).

« Māyā est devenue serpent dans le monde ; avec son poison, elle se tient sur la route. Elle enlace le monde entier dans ses lacs. Kabīr est bien équipé. »

Man māyā kī koṭhrī, tan saṃsaya ka koṭ.
biṣahar mantra na mānaī, kāl saray kī coṭ (3).

« L'esprit est une cellule de Māyā. Le corps est un château de doute. Le venimeux ne fait aucun cas des formules religieuses. Le temps est comme l'attaque du serpent. »

L'unité de Dieu est plus déterminée dans les enseignements de Kabīr que chez ses prédécesseurs. Il croyait dans le Sat Puruṣa, l'Etre Vrai qui a créé le monde et qui reste indépendant et sans passions. Il croyait aussi à l'existence de Kāl Puruṣa ou Nirañjan, personnage diabolique qui a le pouvoir d'éloigner les Bhagats du chemin de la vertu. Ni la philosophie, ni la théologie classique des Hindous ne connaissent ces deux entités coexistantes, personnelles et nettement distinctes. Elles rappellent plutôt l'opposition de Dieu et de Satan dans l'Islam.

Sañjam sahit bhāv nahī uhvā̃
so dhaū̃ ek ki dūjā.
gorakh Rām ekau nahī uhvā̃
nā vahā̃ bed bicārā.

(1) Un Ṛṣi à qui plusieurs hymnes du Rig-Veda sont attribués.
(2) *Sākhī*, 142.
(3) *Sākhī*, 104.

māyā bāp guru jāke nāhī.
so (dhaū) dūjā ki akelā (1)

« Où ni compagnon ni associé ne peut être imaginé, dites, est-il unique ou double ? Où il n'y a ni Gorakh, ni Rāmā, on ne pense pas au Veda. Il n'a ni mère, ni père, ni Guru. Dites, est-il double ou unique ? »

Tout en croyant à la métempsychose et à la Māyā, Kabīr considère le *Sat Puruṣa*, qu'il désigne aussi par le mot *Sāheb*, comme un être éternel qui ne prend pas les formes diverses de l'incarnation :

Santo āvai jāya so māyā.
hai pratipāl kāl nahī vāke, nā kahū gayā na āyā.
kyā maksūd macch kacch honā, saṅkhā sur na saṅghārā.
hai dayāl droh nahī vāke kahahu kavan ko mārā.
vai kartā nahī brāh kahāyā, dharni dharo nahī dhārā
ī sabh kāj sāhab ke nāhī, jhūṭh kahai saṃsārā,
khaṃbh phori jo bāhar hoī tāhi patije sabh koī
hiranākas nakh vodr bidārī so nahī kartā hoī
bāvan rūp na bali ko jāñco jo jāñcai so māyā.
...Gopī gvāl na gokul āyā, karte kās na mārā.
hai meharbān sabhanhi ko sāhab, nahī jītā nahī hārā.
vai kartā nahī baudha kahāyā nahī asur ko mārā.
...I chal bal sabh māyi kīnha jatta satta sabh ṭara.
das avatār īsaī māyā, kartā kai jin pūjā,
kahāhī Kabīr sunhu ho santo upajai khapai so dūjā (2).

« O pieux ! C'est la Māyā qui va et vient. Le Protecteur n'est pas soumis à la mort; il ne va ni ne vient. Quel est son objet en devenant poisson ou tortue? Il n'a pas tué le démon Çaṅkha (3). Il est très compatissant, sans méchanceté. Dites-moi, qui a-t-il

(1) *Sabd*, 43. Cf. Coran, ch. CXIII : Dis : Dieu est un. C'est le Dieu éternel. Il n'a point enfanté, et n'a point été enfanté.

(2) *Sabd*, 8.

(3) Un des huit rois des Nāgas, qui avait vaincu les dieux et volé les Vedas qu'il emporta au fond de la mer, d'où Viṣṇu les retira par la suite.

tué ? Il est le Créateur. Il ne s'appelle pas Sanglier, il n'a pas de Serpent porteur de la terre pour le porter. Tout cela n'est pas l'âme du Sāheb; le monde ment. Celui qui est sorti du pilier en le faisant éclater, en qui le monde a foi et qui de ses ongles déchire le ventre de Hiraṇya-Kaçipu (1), ce n'est pas là le Créateur. Ce n'est pas lui sous forme de nain qui a mis à l'épreuve Bali, c'est Māyā...

« Berger avec sa bergère, il n'est pas venu à Gokul; le Créateur n'a pas tué Kaṃsa. Sāheb est miséricordieux envers tout le monde; il ne gagne ni jamais ne perd. Lui qui est le créateur, ne s'appelle pas Bouddha; il n'a pas tué le démon... Mouvement et force, tout est l'œuvre de la Māyā; ascètes et hommes de bien évitent toutes choses.

« ...Les dix avatārs sont la māyā du seigneur; c'est le créateur qu'il faut adorer.

« Kabīr vous dit : écoutez, ô saints ! celui qui naît et se détruit, c'est un autre. »

Le Dieu unique est la source de toute dévotion; tout procède de Lui :

Ik sādhe sab sādhiyā, sab sādhe ik jāya
jaise sīñce mūl ko phūle phale aghāya (2).

« Si on est dévoué à Un Seul, on est dévoué à tous ; mais si on est dévoué à tous, l'Un s'en va. Ainsi en arrosant la racine, on nourrit les fleurs et les fruits. »

Jo yah ek na jāniyā bahu jāne kā hoya.
ekai tẽ sab hot haĩ sab tẽ ek na hoya (3).

---

(1) Ce passage fait allusion aux divers avatars de Viṣṇu. Hiraṇya-Kaçipu était un roi impie auquel Brahma avait prédit qu'il ne serait tué ni par un dieu, ni par un être humain, ni par un animal; mais il fut mis à mort par Viṣṇu, qui sortit d'un pilier sous forme de Nārasiṃha, moitié homme, moitié lion.

(2) *Sākhī*, 273

(3) *Kabīr-Vacanāvalī*, éd. par Syam Sundar Das (Kāçi Nāgri Pracāriṇī-Sabhā), p. 29.

« Celui qui ne Le considère pas comme un, appartient à plusieurs. Tous proviennent de l'Un, mais l'Un ne provient pas de tous. »

Comme Tulsīdās et les autres Bhagats qui adoraient la personne de Rāma, Kabīr fut un moraliste assez sévère. Cette école des Bhagats a fait beaucoup pour élever le niveau moral de la société hindoue de l'époque. En outre, quoique moraliste, Kabīr a toujours dénoncé les pratiques des Yogis. Il les considérait comme tout à fait inutiles pour mener une vie rationnelle. Pour lui, le seul moyen de comprendre la vérité divine, est la dévotion affectueuse envers Dieu. Il ridiculise le yoga de même qu'il le fait des autres rites :

Jogī kahai jog hai nīko, dutiyā avar na bhāī
cuṇḍit maṇḍit maunī jaṭādgar, tīhu kahā̃ siddhi pāī (1).

« Le yogi dit : le yoga est beau ; il n'y a rien qui l'égale, ô frère. Le yogi au chignon tressé et le rasé et le silencieux et celui qui porte la natte, dites, où ont-ils trouvé la perfection ? »

Les attitudes rituelles et les pratiques prescrites ne servent à rien ; c'est la vie intérieure qui doit être imprégnée de foi

Deh hilāye bhagti na hoī
svāṅg dhare nar bahu bidhi joī
dhīṅgī dhīṅgā bhalo na mānā,
jo kāhū mohi hridayā jānā.
mukh kichū ān hridraya kichu ānā,
sapnehu kāhu mohi nahī jānā... (2)

« La Bhakti ne consiste guère à contorsionner le corps. Beaucoup de gens prennent les attitudes pour règle. On n'accepte pas le bien imposé par la contrainte, [mais seulement] lorsqu'on a le cœur ravi. Ils ont une chose à la bouche, une autre au cœur, même dans le rêve, ils ne m'ont pas connu. »

Les prétendus miracles des yogis n'ont aucune valeur :

(1) *Sabd*, 38.
(2) *Ramainī*, 67.

Jaṭā tori pahirāvaĩ selī
jog jugti kai garab duhelī
āsan uḍaye kavan baḍāī
jaise kauvā cīlh miḍrāī (1).

« Il arrache sa natte et porte un collier ; pratiquant le yoga, il se gonfle d'orgueil. Qu'y a-t-il de grand à s'envoler de son siège et à tournoyer comme les corbeaux et les vautours ? »

Aisā jog na dekhā bhāī,
bhūlā phirai lipe gaphilāī (2).
mahādev ko panth calāvai,
aiso baḍo mahant kahāvai
hāṭ bajāre lāvaĩ tārī,
kacce siddhan māyā pyārī (3).

« Je n'ai pas vu un yogi pareil, ô frère : il tourne inconscient, avec négligence. Il trace le chemin à la secte de Mahādev et prétend ainsi s'appeler Grand. Au marché et dans le bazar, il pratique la méditation. Les mauvais Parfaits aiment la Māyā. »

Les enseignements des Upaniṣads, des Çāstras et des autres livres sacrés ne suffisent pas, selon Kabīr, à donner la satisfaction spirituelle aux croyants. Ses propres enseignements et sa propre vie, telle qu'on la raconte, présentent une forte réaction contre l'esprit métaphysique des brahmanes. Il ne s'ensuit pas qu'il n'ait pas apprécié l'importance des problèmes philosophiques qui, dans un sens ou dans l'autre, touchent la vie réelle. Mais il les a traités, de son côté, d'une manière extrêmement simple, afin de pouvoir être compris même par un paysan. D'un autre côté, il ne recule devant aucune difficulté pour dénoncer l'ignorance des peuples qui croient aux dogmes sans en comprendre la portée. Il s'occupe de ces problèmes, par exemple dans les passages suivants du *Bījak* :

(1) *Ibid*, 71.
(2) Le mot arabe est *ghāfil*, le négligent.
(3) *Ramainī*, 69.

Sumriti āhi guṇan ko cīnhā,
pāp punna ko mārg kīnhā.
sumriti bed, paḍai asrārā,
pākhaṇḍ rūp karaī hankārā.
padhaī bed au karaī baḍāī,
saṃsay-gāṅṭhi ajahū̃ nahī jāī.
paḍhi ke çāstra jīv badh karaī
muṇḍi kāṭi agman ke dharaī

kahāhī Kabīr pākhaṇḍ te bahutak-jīv satāya
anubhav-bhāv na darsai, jiyata na āpu lakhāya (1).

« La smṛti est venue et a reconnu les qualités. Elle a établi les chemins du péché et de la vertu. Ils lisent la smṛti et les Vedas sans s'arrêter; hypocrites, ils sont pleins d'orgueil. Ils récitent les Vedas et ils s'en vantent, mais le nœud du doute n'est pas encore défait. On récite les çāstras et on détruit la vie : après avoir coupé les têtes, on les offre aux idoles. Kabīr vous dit : ces hypocrites tourmentent beaucoup de créatures ; ils ne voient point l'être par l'expérience; vivants, ils s'ignorent eux-mêmes. »

Andhaso darpan bed purānā
darbī kāhā mahāras jānā.
jas khar candan lādai bhārā,
parimal bās na jāne gãvārā.
kahāhī Kabir khojai asmānā,
so na milā jihi jāya gumānā (2).

« Les Vedas et les Purāṇas sont des miroirs pour les aveugles. La cuiller ne connaît pas le vrai goût. Comme un âne chargé de bois de santal, le grossier ne sait pas apprécier une odeur exquise. Kabīr dit : on cherche le ciel, on ne trouve pas ce qui affranchit de la vanité. »

Il dit encore :

---

(1) *Ramainī*, 81.
(2) *Ramainī*, 82.

Tatvamasi inke updesā,
ī upaniṣad kahaī sandesā.
i niçe ai inhake baḍ bhārī,
bāhik baran karaī adhikārī (1).

« Tu es ceci, tel est leur enseignement; tel est le précepte des Upaniṣads. C'est la pleine certitude qui les remplit. Les autorités disent de même. »

*
* *

Outre les critiques qu'il fit de l'Islam et de l'Hindouisme, Kabīr employa son talent poétique à propager ses idées sur la Bhakti. La foi et l'amour sont à ses yeux les seuls moyens de comprendre la vérité. Les écrivains de l'école de la Bhakti qui sont venus après lui, ont toujours pris pour base ce qu'il avait écrit à ce sujet. Tulsīdās, le plus grand poète de l'Inde, rappelle dans son livre *Viṇayapatra* (2) le rôle de Kabīr :

Sarvasto Kabīr ne kahā,
çeṣ bacā so Sūr da lāhā,
Tulsī Rām nām pad gāhā.

« Kabir a tout dit. Le reste, Sūr Das l'a pris (3). Tulsī a chanté le nom de Rāma. »

Voici quelques extraits de la *Vacanāvalī* et du *Bījak*, qui exposent les idées directrices de Kabīr relatives à la Bhakti et, d'une façon plus générale, aux relations entre l'homme et Dieu.

La vie est une lutte à laquelle personne ne peut échapper ; la confiance en Dieu fait la force des combattants.

...Ab to jūjhai hi banai muḍ cāle ghar dūr
sir sāheb ko saũpate soca na kījai sūr?

---

(1) *Ramaini*, 8.

(2) Ahmed Shah, *The Bijak of Kabir*, p. 34.

(3) Sūrdās a vécu de 1485 à 1563. Il fréquenta la cour d'Akbar. Il est considéré comme un des plus grand poètes de l'Inde. Il a chanté les amours des bergères et a représenté Kṛṣṇa comme un berger au pays de Brij.

sir rākhe sir jāt hai sir kaṭe sir soya
jaise bātī dīp kī kaṭi uñjiyara hoya...
...Tir tupak se jo laḍai so to sūr na hoya...
māyā taji bhaktī karai sūr kahāvai soya (1).

« Maintenant, il ne reste qu'à combattre ; pour reculer, la maison est loin. Guerriers, n'hésitez pas à confier votre tête au Sāheb. Qui veut garder sa tête, perdra sa tête; qui se coupe la tête est en tête. Lorsqu'on coupe la mèche de la lampe, elle produit de la lumière... Celui qui fait la guerre avec des flèches et le canon n'est pas un héros. C'est celui qui abandonne la Māyā et se donne à la Bhakti, qui s'appelle le héros. »

La vie est incertaine, le seul refuge de l'homme est auprès de Dieu (*auprès* de Dieu — comme dans le Coran — et non pas dans l'absorption *en Dieu*, comme le conçoit l'Hindouisme orthodoxe) :

Bahuvidhi citr banāy ke hari racyo karīḍā ras,
jāhi na icchā jhūlbe kī, aisī budhī kehi pās.
jhulat jhulat bahu kalap bīte, man nahī chodai ās.
raciyo hinḍolā ahonis ho cāri jug caumās
kabahū̃ ke ū̃cā se nic kabahū̃ sarag bhūmi le jāya
ati bhramat bharam hinḍolvā, ho neku nahī ṭhahrāya
ḍarpat hau̇̃ yah jhūlbe ko, rākhu jādav rāya
kahaī Kabīr Gopāl vintī saran Hari tum pās (2).

« Après avoir façonné l'image de multiples manières, Hari a créé le jeu de la danse. Ne pas vouloir se balancer — qui possède cette sagesse ? Il se balance, il se balance depuis bien des siècles, le cœur n'abandonne pas l'espoir. La balançoire marche jour et nuit depuis quatre âges, pendant les quatre mois [de la saison des pluies]. Tantôt elle monte, tantôt elle descend, toute la terre, elle l'emporte. Errant sans cesse dans l'incertitude, la balançoire

(1) *Vacanāvali*, p. 28.
(2) *Bījak*, *Hinḍolā*, 2.

ne s'arrête jamais dans le bien. J'ai peur de me balancer, protège-moi, roi des Yādavas. Kabīr dit à Gopal en toute humilité : Hari, mon refuge est auprès de vous. » (1).

hṛdaya bhītar ārsī.
mukh dekhā nahī jāya
mukhto tabhī dekhi ho
dil Kī dubidhā jāya (2).

« Dans le cœur il y a un miroir, on n'y voit pas le visage. Le visage on le verra lorsque le doute aura disparu du cœur. »

Gahī ṭek coḍe nahī, jībh coñc jarijāya
aiso tapt angār hai tahi cakor cabāya
cakor bharose candra ke nigle tapt angār
kahaī Kabīr dāhai nahī aisī vastu lagār (3).

« Il saisit l'appui, il ne le lâche pas, sa langue et son bec sont brûlés. Ainsi d'un charbon ardent que le cakor croque. Le cakor, confiant dans la lune, avale le charbon ardent. Kabīr dit : il ne se brûle pas. Ainsi de la chose qui est l'amour. » (4).

Sabhī madmāte koi na jāg,
sanghi cor ghar mūsan lāg.
jogī māte jog dhyān.
paṇḍit māte paḍhi purān.
tapsī māte tap ke bhev,
sannyāsī māte kari hāmev.

---

(1) Ce passage est significatif : fidèle à son éclectisme religieux, le ramaïste Kabīr s'adresse à Gopal (Kṛṣṇa) divinité d'une secte rivale.

(2) *Bījak*, Sākhī, 29.

(3) *Sākhī*, 40 et 41.

(4) Le Cakor (*Perdrix rufa*) est une espèce de perdrix à cuisses rouges. D'après la légende, il est amoureux de la lune et se nourrit de ses rayons. Par les nuits de lune, il s'envole à la poursuite de l'astre aimé et, finalement, retombe épuisé ou mort. On dit aussi qu'il avale du feu en le prenant pour la clarté de la lune. Les poètes hindous évoquent souvent l'image symbolique de cet oiseau. Dans le passage cité, Kabīr veut montrer que la grande confiance, la Bhakti du cakor à l'égard de la lune, lui permet de tout supporter.

molānā māte paḍhi musāph,
kājī māte dai nīsāph
saṃsārī māte māyā ke dhār,
rājā māte kari haṅkār...
...Cañcal man ke adham kām,
kahāhī Kabīr bhaju Rām nām (1).

« Tout le monde est ivre, personne ne s'éveille ; les voleurs qui sont dans la maison sont en train de piller. Le yogi est ivre dans son yoga et dans sa méditation; le Paṇḍit est ivre en récitant les Purāṇas. L'ascète est ivre en se livrant à ses austérités. Le Saṇnyāsi est ivre en pensant au « moi ». Le Maulānā est ivre en récitant le Coran. Le Cadi est ivre en rendant la justice. Celui qui vit dans le monde est enivré par le courant de la Māyā. Le roi est ivre d'orgueil... L'esprit branlant s'adonne à de vils désirs. Kabīr dit : chantez le nom de Rām. »

Kabīran bhaktī bigāriyā, kaṅkar patthar dhoya
antar mẽ vis rākhi ke, amṛt ḍārini khoya (2).

« Kabīr, on a corrompu la Bhakti en lavant les cailloux et les pierres. En mettant du poison à l'intérieur, ils ont perdu l'ambroisie. »

Sāheb sõ sab hot haī bande tẽ kachu nāhī
rāī te parvat kare, parvat rāī māhī
bahan bahaṇtā thal karai thal kar bahan bahoya
sāheb hāth baḍāiyā jas bhāvai tas hoya...
...Sāī tujhase bāhira, kauḍī nāhī bikāya
jāke sir par tū dhanī lākhõ mol karāya (3).

« Tout est au Saheb, rien ne vient de l'homme. D'une graine de moutarde. Il fait une montagne. Il fait tenir la montagne dans la graine de moutarde. D'un cours d'eau il fait une plaine ;

(1) *Basant*, 10.
(2) *Sākhī*, 251.
(3) *Vacanāvali*, p. 2.

ayant fait la plaine, il la fait couler. Saheb aux mains larges est à celui qui le désire. O Dieu, celui qui est en dehors de toi ne vaut pas même une cowrie (1). Celui sur la tête de qui tu résides et fortuné et vaut des millions. »

Jivān saīpūran na bhidā, hirdā nahī judāya
dekhā dekhī bhakti kā, rang nahī ṭharāya...
...Kamī krodhī lālcī in the bhakti na hoya
bhaktī karai koi sūrmā, jāti baran kul khoya
jal jyõ pyārā māchrī, lobhī pyārā dām.
mātā pyārā bālkā, bhakta pyārā nām (2).

« Il n'y a pas de distinction de la connaissance parfaite (si) le cœur n'est pas uni à Dieu. D'une Bhakti imitée, la couleur ne dure pas... Le lascif, le coléreux et le concupiscent ne peuvent pas pratiquer la Bhakti. Celui qui pratique la Bhakti est un héros qui perd la caste, la tribu et la famille. Comme le poisson aime l'eau, comme l'avare aime l'argent, comme la mère aime son enfant, ainsi le Bhagat aime le Nom. »

Lagī lagan cūhṭai nahī, jīb coñc jari jāya,
mīṭhā kahā angār mẽ, jāhi cakor cabāya (3).

« L'amour qui s'est attaché ne se relâche pas. La langue et le bec se brûlent. Qu'y a-t-il de doux dans ce feu pour que le cakor le croque ? »

Jā ghaṭ prem na sañcarai, sa ghaṭ jān masān,
jaise khāl lohār kī, sā̃s let binu prān (4).

« Le corps où l'amour n'est pas entré, ce corps est comme un cimetière. Comme le soufflet du forgeron qui respire sans vie. »

(1) La cowrie est un petit coquillage qui sert de monnaie d'échange (environ un demi-sou français).

(2) *Vacanāvalī*, p. 10.

(3) *Ibid*, p. 10. Cf. supra, p. 88; *Sākhī*, 40.

(4) *Ibid*, p. 12.

Rom rom piyu piyu karai mukh kī sardhā nāhī
jo jāgat so svapan mẽ, jyũ ghaṭ bhītar svãs (1).

« Chaque poil crie « bien-aimé ! » « bien-aimé ! » mais la bouche n'a pas la foi. Qui est éveillé est dans le sommeil, comme le souffle dans le corps... »

Jab lagi marne se darai, tab lagi premi nāhī.
baṛī dūr hai prem ghar, samajh lehu man mahī (2).

« ...Tant qu'on a peur de la mort, on n'aime pas. Bien loin est la maison de l'amour, comprenez-le. »

Jal men basai kamodinī, candā basai akās.
jo hai jāko bhavatā, so tāhī ke pās (3).

« Le lotus habite dans l'eau et la lune habite dans le ciel. Ce qu'on aime, on s'en approche. »

Aṃkhiyā̃ to bhā̃ī pari,
panth nihār nihār.
jīhaḍiyā chāla parā,
nām pukār pukār.
nainan to jhari laiyā,
rahat bahai nisu bās,
papihā jiuyũ piyu piyu raṭe
piyā milan kī ās (4).

« Les yeux ruissellent en regardant le chemin, le cœur est devenu une pustule en invoquant sans cesse le Nom. Les yeux ruissellent, jour et nuit, comme la pluie incessante. Comme le *papihā* qui crie *piyu piyu* (5), j'ai l'espoir de rencontrer le bien-aimé. »

(1) *Ibid.*, p. 12.
(2) *Ibid.*, p. 13.
(3) *Ibid.*, p. 16.
(4) *Ibid.*, p. 16.
(5) Quand le *papihā* crie, il semble répéter le mot *piyu*, « bien-aimé ». Cette image est très fréquente chez les poètes hindous.

Pour étudier les idées et les doctrines de Kabīrdas, nous avons surtout pris pour base le *Bījak*. Les Kabīrpanthis ne reconnaissent pas l'autorité des vers qui figurent sous le nom de Kabīr, dans l'*Ādi Granth*, le livre sacré des Sikhs. Il est fort probable que Guru Nānak et ses successeurs ont attribué à Kabīr leurs propres paroles. L'enseignement du Guru Nānak est basé d'ailleurs sur les idées mêmes de Kabīr, qui fut le vrai novateur dans l'histoire religieuse de l'Inde du Moyen-Age. En général, les thèmes mêmes du *Bījak* sont repris dans les œuvres plus tardives, avec très peu d'altérations de langue et de sujet. Après la mort de Kabīrdās, ses vers ont dû se répandre dans tout le Nord de l'Inde. Voici, à titre d'exemples, deux passages de l'*Ādi Granth*, qui donnent une idée de ce texte :

Kabīr haj kabe hau jae thā,
agai mila Khudai.
sāī miyh se ulari paria,
tujhe kinī phurmai gai.
Kabīr haj kabai hoi hoi gayā
keti bār Kabir,
sāī mujh maī kiya khatā,
mukha hu na bole pīr (1).

« Kabīr allait à la Mecque en pélerinage ; chemin faisant, il rencontra Dieu. Celui-ci s'est disputé avec moi. Il m'a dit : « Qui t'a ordonné d'y aller ? » O Kabīr ! J'ai été très souvent à la Mecque. Plusieurs fois j'y suis allé, ô Kabīr ! Quelle faute ai-je commise pour que votre bouche ne me parle pas, Seigneur ? »

Kabir mullā munare kyā caḍe,
sāī na bahrā hoi.
ja karā tu bāng dehi,
dil hi bhitar joi (2).

(1) *Adi-Granth.*
(2) *Ibid.*

« Kabīr (dit) . pourquoi, ô Mullah, montes-tu au minaret ? Le Seigneur n'est pas sourd. Celui que tu invoques, cherche-le dans ton cœur. »

Les vers de Kabīr sur l'amour et la Bhakti présentent un style tout à fait nouveau dans la littérature de l'Inde. Ce style est à la fois simple, spontané et empreint d'une passion qui ne semble pas être proprement indienne. Elle a quelque chose de sémite. Quoique apôtre de la tolérance universelle, Kabīr devient intransigeant lorsqu'il s'agit de défendre ses idées. Comme nous avons déjà vu, il se départit souvent de la courtoisie pour critiquer en termes très vifs les abus commis par les paṇḍits et par les prêtres musulmans. Quelques autres traits encore méritent d'être relevés. Kabīr, dans l'œuvre qui lui est attribuée, ne se borne pas à employer des termes tels que Allāh, Kalimā, Rahīm, Sāheb, etc.; il essaie également d'interpréter en termes hindous la conception transcendante de Dieu, propre à l'Islam. D'anciens mots sanscrits, tels que *Kartar, Pratipāla, Samrāṭ*, prennent chez lui une valeur très déterminée de Dieu personnel. La conception traditionnelle de la triade brahmanique est fort éloignée de la conception définie d'un Dieu unique que Kabīr ne se lasse jamais d'invoquer ; les noms mêmes des divinités hindoues prennent dans sa bouche un sens tout nouveau. Il fut aussi le premier à populariser dans l'Inde les termes techniques de l'Islam et des Soufis.

Un petit détail mérite, nous semble-t-il, d'être relevé : la légende d'Adam que Dieu a façonné, lors de la création, avec de la terre glaise — tradition essentiellement sémite sous cette forme — est universellement répandue parmi les populations de l'Inde du Nord, sans distinction de religion. Il y a tout lieu de supposer que Kabīr a été le premier à introduire cette conception dans son pays. Il écrit : *Māṭī ke ham pūtre mānas rakhyo nāū* (1) » — « Nous sommes une effigie faite de terre. Il nous a donné le nom d'homme. »

(1) S. S. Das, *Granthāvalī*, p. 257.

Rappelons pour conclure que les conceptions de la *māyā* et de la *mukti*, telles que Kabīr les a formulées, diffèrent sur bien des points de la tradition hindoue. La *mukti*, délivrance, n'est ni le retour au néant, ni l'absorption totale dans le divin — c'est la réunion avec Dieu, le Bien-Aimé, qu'on retrouve après une longue séparation ; la *māyā* fait partie du monde objectif des formes et des noms. Kabīr ne nie pas l'univers ; le monde réel, pour lui, est du domaine de l'Illusion dans ce sens seulement que l'homme ne doit pas s'y attacher. l'Eternel seul devant être l'objet de ses préoccupations intérieures.

CHAPITRE V

LA SECTE DES KABIRPANTHIS

Rien ne semble avoir été plus contraire à l'enseignement de Kabīr, avec sa tolérance généreuse envers toutes les religions et sa vaste vision de l'univers mû par l'amour du Dieu unique et protecteur, que l'esprit étroit de secte ou d'école. De son vivant, il n'a dû avoir que des disciples ou des amis qui partageaient ses idées ; dans aucune des œuvres qu'on lui attribue, nous ne trouvons la moindre allusion à une secte dans la stricte acception de ce mot. Après sa mort, nous allons le voir tout à l'heure, les choses changèrent de face : comme il arrive souvent, des divergences ne tardèrent pas à se produire parmi ceux qui se considéraient comme les légataires de la pensée du maître, et la contrepartie de la scission fut, naturellement, une tendance à « se déterminer », comme on dirait de nos jours, à s'enfermer dans des cadres plus rigides, à former une secte. Celle-ci prit le nom de Kabīrpanthīs (« ceux qui suivent le chemin de Kabīr »); subdivisée en communautés ou *maṭh*, elle a subsisté jusqu'à nos jours. Les données historiques manquent, malheureusement, pour suivre dans le détail l'évolution de cette secte, mais voici ce que la légende nous raconte sur ses origines.

A la mort de Kabīr, survenue à Māghar, dans le district de Gorakhpur, une discussion violente s'éleva parmi ses disciples et amis sur la question de savoir ce qu'on ferait de ses restes. Les Musulmans voulaient les enterrer, alors que les Hindous demandaient qu'ils fussent brûlés, selon leur ancienne coutume. On dit que, pour mettre fin à leur dispute, le corps de Kabīr aurait disparu. Il n'en est resté sous le suaire qu'une poignée de fleurs que les Musulmans et les Hindous se sont partagées : les

uns ont enterré leur part à Māghdar, qui devint depuis lors le centre des Kabīrpanthīs musulmans ; les autres, dont le chef était Rāja Bīr Singh, ont brûlé la leur à Bénarès, à l'endroit qui s'appelle maintenant Kabīr-Caurá.

Une nouvelle scission s'est produite au sein de la section hindouiste lorsque Dharam Dās, un des disciples de Kabīr, eut fondé son *maṭh* à Bandogah, dans le voisinage de Jabbalpūr (1). Contrairement à l'usage des autres *maṭh* hindous, les *mahant* (chefs) de cette section des Kabīrpanthīs ont le droit de se marier. Ils considèrent comme sacré l'*Amar Mūl*, livre composé de dialogues entre Dharam Dās et Kabīr. Ce dernier y explique les mystères de l'*Ātman*, le *Satya* (ou *Sat*) *Puruṣa* et la *Māyā*. Les idées relatives au *Satya-Puruṣa*, l'Etre Vrai, qui existe seul, depuis toujours ; au *Satya-loka*, le paradis ; au *Yama-loka*, l'enfer, telles que nous les trouvons dans ces dialogues, ressemblent, d'une manière assez frappante, aux conceptions islamiques. L'Ācārya, Révélateur du Satya-Puruṣa, est presque identique au Prophète des Musulmans. Kabīr-Sāhib est considéré comme un Prophète.

Nous ne voulons tirer de cette ressemblance aucune conclusion générale ; il est certain, cependant, que, soit Kabīr lui-même, soit ses successeurs, ont emprunté plus ou moins consciemment, certaines idées de leurs voisins musulmans, et que leur nouvelle doctrine s'en est inspirée. Les hymnes que la secte de Dharamdās chante le matin (*Gāyatrī*) et le soir

---

(1) Çyāmsundardās, dans son introduction à la *Vacanāvalī* (éd. c., p. 40), donne la liste suivante des maṭhs fondés au cours des temps par d'autres Kabīrpanthīs :

Maṭh de Bhaggūdās, à Dharnauti (C. P.) ; maṭh de Curāmanidās, à Raipur (C. P.) ; Maṭh de Jaggudās, à Katak ; Maṭh de Jīvandās, à Gonda (U. P.) ; les membres de cette communauté s'appellent *Sat-Kabīrī* ; Maṭh de Kamāl, fils de Kabīr, à Bombay, ses membres sont tous des Yogis ; Maṭh de Takṣālī, à Baroda ; Maṭh de Jnyānī, à Sasrām (Bihakr) ; Maṭh de Sahebdās à Katak, ses membres s'appellent Mūl-panthīs ; Maṭhs de Nityānand et de Kamlānand, dans le Carnatik.

(*Sandhyā sumiran*) traduisent ses tendances religieuses, ainsi que son attitude vis-à-vis de Kabīr. Voici le texte d'un chant matinal :

Kabīr dīn dunī darbē̃ṣa,
dvār salāmat lekhā,
tum ruṇḍ muṇḍ mẽ pīrā,
tum phākā, phakar phakīrā.
tum calo kaun kī cāl,
tum ramo kaun kī nāl.
tum saṅgī sājhe mẽ
tum ko vār na pār.
sakal nirantar tum ramo,
tumahāre ghar gambhīr.
khālik khalak mujh māhī.
yõ guru kahaī Kabīr.
satya nām kī ārtī,
nirmal bhayā çarīr
Dharam Dās loke cale
guru bahihā̃ mile Kabīr (1).

« Kabīr est un pauvre mendiant en ce monde. Il a vu la porte du salut... Vous souffrez dans votre corps et dans votre tête ; vous êtes le jeûne, la mendicité et le mendiant. Vous allez, qui suivez-vous ? Vous vous réjouissez, de quel appui ? Vous êtes ami et compagnon; il n'y a pour vous ni ce côté, ni l'autre. Vous jouissez entièrement, continuellement, votre demeure est profonde. Créateur et création sont en moi, c'est ce que dit le Guru Kabīr. Le vrai nom est le luminaire, le corps est purifié. Dharam Dās marche dans le monde en tenant par le bras le Guru Kabīr. »

Voici un *Sandhyā Sumiran*, prière du soir :

Sāñjh bhaī, din āt hae
cakai dīna roe.

(1) W. Crooke, *Tribes and Castes of N. W. P. and Oudh.*, vol. III, p. 14. Nous n'avons pas suivi la traduction de Crooke, qui ne nous paraît pas satisfaisante. Nous avons aussi, pour la même raison, changé quelques-unes de ses transcriptions.

cal cakvā ohī desvā̃,
jahā̃ dīvas rain nahī hoe.
rain kī bichhuḍī cakai
ayā mili prabhāt.
jo jān bichhuḍi nām ke pāvai,
dīvas nahī rāṭ.
binvat hõ kar joḍike,
sunhu guru kripānidhān
dayā garībī bandagī,
samatā ṣīl karār.
ete gahāne bhakta ke,
ādī bhakti śṛṅgār.
keval nām keval gurū,
bāla Pīr Kabīr.

« Le soir vient et le jour vient ; la pauvre *cakai* pleure. Elle dit : « O mon époux ! Allons au pays où il n'y a ni jour, ni nuit. La cakai est séparée à cause de la nuit ; il vient la trouver à l'aurore ; l'âme est séparée du Nom ; qui le trouvera ? Pour elle, ni jour, ni nuit. J'implore, les mains jointes, écoutez, Guru plein de bonté. La générosité, l'humilité, la soumission, l'égalité, la pureté, sont les ornements d'un Bhagat, et avant tout, la foi et l'amour. Le seul nom, le seul maître, c'est le grand Pīr Kabīr. »

Les doctrines fondamentales adoptées par les Kabīrpanthīs, sans distinction de *Maṭh*, se ramènent aux principes suivants :

Ekeçvara-vāda : doctrine de l'unité de Dieu. C'est le principe le plus important de l'enseignement des Kabīrpanthis.

Sāmya-vāda : doctrine de l'égalité.

Bhakti-vāda : doctrine de la foi pleine d'affection.

Janmāntara-vāda : doctrine de la réincarnation.

Ahiṃsā-vāda : doctrine qui interdit de faire du mal aux êtres vivants (2)

(1) *Ibid.*
(2) Çyamsundabdas, *Vacanāvalī*, p. 44.

On voit par ce bref résumé que les idées proprement hindoues l'ont emporté, dans la doctrine des Kabīrpanthīs, sur les conceptions islamiques. si évidentes chez leur maître. A l'heure actuelle, cette secte se déclare décidément hindoue. Cependant, en dehors des œuvres attribuées à Kabīr lui-même, un certain nombre de textes dus, fort probablement, quoi qu'en dise la légende, à tels ou tels de ses disciples et successeurs, conserve encore des traces incontestables de l'influence musulmane.

Un de ces textes, intitulé *Garanth Muhammad Bodh*, est un dialogue imaginaire entre le prophète Mahomet et Kabīr. En voici quelques passages : (1).

Pīr Muhammad sukhan jo kholā,
Allāh ham se parde bolā.
ham abdi Allāh farmānā,
vatan lāhūt morā sathānā.
un bheje rūh bārā hazārā,
Ummat ke ham haī sardārā.
tum būjho so kaun ho bhaī,
apno ism kaho samjhāī.

Kabīr bacan :

kaho bhāī kahā farmāi,
kahā̃ te āye kahā̃ ko jāī,
hai hairān nazar na āya
kiyā nasīhat Allāh farmāi
kahara choḍ mahar dil āya,
tab tum sace pīr kahāi

Muhammad bacan :

Pīr Muhammad bole bānī,
agam bhed kāhū na jānī.
jūṇā na dekhā̃ apne nainā,
kaise manā̃ kor ko bīnā.
jā̃ rāh tẽ tum cal āo.
tun rāh mo kõ batlāo.

Kābīr Manshūr, par PARMANAND KABIRPANTHI, p. 98-99 (publié à Firozpur).

Kabīr bacan :
suno Muhammad kahõ bujhāī,
sahab tum kõ deū batāī.
cale sair ko dono pīrā
ek Muhammad ek Kabīrā.

« Le Pīr Mahomet a pris la parole et dit : « Dieu m'a parlé derrière le voile. Je suis esclave de ce que Dieu me commande et mon pays natal est le *Lāhut* (1). Il a envoyé les douze mille âmes. Du peuple musulman (*ummat*) je suis le chef. Faites-moi comprendre ce que vous êtes, faites-moi connaître votre nom.

« *Paroles de Kabīr :* Dites, ô frère, ce que vous avez dit. D'où venez-vous et où allez-vous ? Il est étonnant que vous ne l'ayez pas vu. Quels conseils Dieu vous a-t-il donnés ? Renoncez à la colère, que le cœur soit généreux. Alors, on vous appellera un vrai Maître.

« *Paroles de Mahomet :* Le Pīr Mahomet dit des paroles dont personne ne connaît le secret inaccessible. Quand je ne vois pas avec mes propres yeux, comment puis-je appeler aveugle celui qui possède la vue ? Le chemin que vous avez parcouru, expliquez-le moi.

« *Paroles de Kabīr :* Ecoutez, Mahomet ! Je vais vous expliquer, ô Sāheb ! Je vais vous dire. Les deux maîtres sont allés se promener. L'un est Mahomet, l'autre Kabīr. »

A la fin, Kabīr déclare que, bien qu'il ait enseigné les quatre *Kalima*, Mahomet n'a pas bien compris le secret du soi :

Tum apno farmān calāī,
khud ko bhed tum dharo chipāī.
cāro kalmā parghaṭ bhākho,
pañcvā̃ kalmā gupt jo rākho.
pāñcvān kalmā ilam fakīrī,
jā ke paḍhe kufar ho dūrī.
ham kāṣi ko jāt haī bhāī,

(1) Pour ces termes, v. *infra*, p. 141.

tum lõ apnõ kaul bajāī.
tum par dayā samarthi kerī,
pāñcõ kalmān dil men pherī (1).

« Vous avez mis en branle vos propres discours ; le secret du soi, vous l'avez caché. Vous avez parlé des quatre *kalima* ; il y a une cinquième *kalima* dont vous avez gardé le secret. La cinquième *kalima*, c'est la connaissance des Fakirs. En la récitant, le paganisme s'éloigne. O frère ! Moi je vais à Kāṣī, frère, et vous, tenez votre promesse. Le Tout-Puissant exercera sa bonté envers vous, les cinq *kalima*, répétez-les dans votre cœur. »

Le premier écrivain étranger dont l'attention eut été attirée par la secte des Kabīrpanthīs fut le Padre Marco Della Tomba, missionnaire jésuite qui alla aux Indes en 1761. Il a traduit un texte intitulé le *Jñān Sāgar*, qui serait, d'après lui, « le livre des Kabīrpanthīs » (*libro de Cabiristi*), ainsi qu'un autre qu'il appelle le « Mul Pangi » et qui est probablement le *Mūl Panthi* (2). Les Kabīrpanthīs, dit-il, représentent une « specie di riforma della gentilità », une espèce de réforme des païens. Le P. de la Tomba semble avoir bien compris la nature du mouvement inauguré par Kabīr. Il dit notamment, en parlant de la conception du paradis chez les Kabīrpanthīs :

« Secondo li Cabiristi, v'è una stradella che arriva dalla terra al cielo, par laquale vanno le anime de mortali per andare in Paradiso. Questa nozione è pure Musulman e corre principalmente in Persia (3).

Nous avons déjà signalé, au commencement du chapitre précé-

(1) *Kabīr-Manshūr*, p. 99.

(2) Angelo de Gubernatis : *Gli scritti del padre Marco Della Tomba*, p. 191 (le texte italien du *Mulpangi* est publié dans les *Mines de l'Orient*, tome III, p. 308-317).

(3) *Ibid.*, p. 223 : « Selon les Cabiristes, il y a une petite route qui va de la terre au ciel et que suivent les âmes des mortels pour se rendre au Paradis. Cette notion est purement musulmane et répandue, principalement, en Perse. »

dent, que les historiens musulmans de l'époque de Kabīr (ou présumée telle) ne nous livrent aucune information ni sur sa personne, ni sur son enseignement. Ce n'est qu'à une date beaucoup plus tardive que Mohsin Fāni, de Cachmire (il vécut aux environs du XVIIᵉ siècle), a cru devoir consacrer au grand mystique quelques pages de son histoire (1). Nous tenons à citer ici ce témoignage impartial, qui repose certainement sur les traditions vivantes des Kabīrpanthīs contemporains de Mohsin Fānī et atteste de ce fait le prestige persistant de Kabīrdās.

« On dit, écrit l'historien musulman, qu'un groupe de Brahmanes savants assis au bord du Gange, faisaient l'éloge de l'eau de ce fleuve sacré, qui lave tous les péchés. Au cours de la conversation, un d'entre eux eut soif. Kabīr se leva de sa place et, ayant rempli une tasse en bois qu'il avait sur lui, l'apporta au Brahmane. L'eau ne fut pas acceptée, Kabīr étant un tisserand, homme de basse caste. Kabīr observa : Vous venez de déclarer que l'eau du Gange purifie le corps et l'âme de toute souillure et efface tous les péchés. Mais si cette eau ne peut même pas purifier cette tasse en bois, elle ne mérite pas vos louanges. »

Un autre jour, lisons-nous chez le même auteur, « Kabīr regardait la femme d'un jardinier, qui avait cueilli des fleurs pour les offrir à une idole. Il lui dit : Dans les pétales de la fleur, demeure l'âme de la végétation, et l'idole à qui vous allez faire votre offrande est inanimée. La condition végétale est meilleure que la condition minérale. L'idole à qui vous allez offrir des fleurs n'a ni sensibilité, ni conscience ; elle est morte, plongée dans un sommeil d'inertie, sans vie. La condition végétale est bien supérieure. Si l'idole avait une âme, elle aurait châtié le sculpteur qui, en la fabriquant, a dû mettre les pieds sur sa poitrine. Allez ! vénérez celui qui est sage, intelligent et parfait, celui qui est la manifestation de Viṣṇu. »

Mohsin Fānī parle aussi de la mort mystérieuse de Kabīr, que nous avons relatée ailleurs.

---

(1) *Dabistān-e-Mazāheb* (éd. de Calcutta), p. 246.

CHAPITRE VI

NANAK, RÉFORMATEUR DU PANJAB

Le Guru Nānak représente par excellence le type du mélange des deux cultures. Il a vécu au quinzième siècle, lorsque les doctrines de Kabīr avaient déjà fait leur chemin dans l'Inde septentrionale, et l'enseignement de Nānak s'en est certainement inspiré. D'après la légende, Nānak aurait rencontré Kabīr et, après la mort de ce dernier, se serait trouvé en relations avec son fils, le Sheikh Kamal. Certaines sectes des Sikhs, notamment celle des Nirmala et des Udāsī, considèrent aussi Kabīr comme le maître de Nānak. Dulām Dās, un des successeurs de Nānak, aurait dit à ce propos :

Nānak nām Kabīr matā hai,
so gurū praghaṭ sunāi.

« Nānak est le nom de la religion de Kabīr. Le Guru l'a dit ouvertement. »

Et le Guru Gobind Siṅgh :
Kabīrpanth ab bhayō khālsā.

« La religion de Kabīr est maintenant devenue le *Khālsā* (le Sikhisme). » (1).

En dehors de l'influence de Kabīr, qu'il a subie dès le commencement de sa vie, Nānak, quoique Hindou, a fréquenté la société musulmane du Panjab. Enfant, il a fait ses études primaires dans une école où les jeunes Hindous et les jeunes Musulmans se trouvaient ensemble. Comme beaucoup, il a appris le persan, afin

(1) Ahmed Shah. *The Bijak of Kabīr*, p. 34. — Malheureusement, l'auteur n'indique pas la source de ces citations, que nous n'avons pas réussi à vérifier.

de pouvoir comprendre la langue officielle et trouver une situation au service du gouvernement. Il semble avoir étudié la littérature islamique en persan, ce qui l'a beaucoup aidé par la suite à prendre posture vis-à-vis de l'Hindouisme dogmatique. Trop sérieux pour un enfant, il pensait et méditait beaucoup. Il écrivit une fois au maître de son école, Rukn-al-Dīn : (1)

« Renonce à l'hérésie et marche selon les règles du Shariat.

« Embrasse l'humilité et renonce à l'orgueil du cœur.

« Mets des bornes à ton esprit errant, ô Rukn-al-Dīn ! et pense au créateur à chaque instant.

« Cherche ton cœur : le Seigneur est en toi. Embrasse le Tariqat et entre dans le Marifat.

« L'esprit de l'homme est capricieux ; si tu peux le contraindre, tu auras fermement posé tes pieds dans le chemin du Haqiqat. » (2).

Ses études finies, Nānak fut employé dans l'administration de Nawāb Daulat Khan, le gouverneur turc de Lahore. Se trouvant un jour dans un milieu musulman, il choqua l'assistance en déclarant :

« Il n'y a ni Hindou, ni Musulman. Il est difficile d'être un Musulman. Lorsqu'on a de la bonté pour tout le monde, alors on peut être un Musulman. »

« Fais de la bonté ta mosquée, de la sincérité le tapis de tes prières, de tout ce qui est juste et légitime, ton Coran, de la modestie ta circoncision, de la civilité tes jeûnes ; alors tu seras un Musulman. Fais de la conduite droite ta Kaāba, de la vérité ton guide spirituel, des bonnes œuvres ta croyance et ta prière, du bon plaisir de Dieu ton rosaire. O Nānak ! Dieu gardera ton honneur. » (3).

Une autre fois, il suivit des Musulmans qui allaient faire leurs

---

(1) Macauliffe, *The Sikh Religion*, vol. 1, p. 14.

(2) Le *Shariat* est la loi positive du Coran ; le *Tariqat* veut dire le chemin ; le *Marifat*, la connaissance ; le *Haqiqat*, la réalité. Tous ces termes désignent les stades successifs que doit parcourir un Soufi pour ne faire qu'un avec Dieu.

(3) Macauliffe, p. 38.

prières. Mais pendant que les autres priaient, Nānak, au lieu de regarder droit devant lui, comme c'est l'usage chez les Musulmans, ne cessa de fixer ses regards sur le Cadi qui présidait à la prière. A la fin, le Cadi se plaignit au Nawab de cette attitude. Le Nawab lui ayant demandé des explications, Nānak répondit : « Le Cadi avait délié sa pouliche nouveau-née, et pendant qu'il faisait les prières, il ne pensait qu'à elle et au puits qui se trouve dans le voisinage. C'est pour cela que je le regardais. » A l'étonnement général, le Cadi reconnut l'exactitude de ces paroles.

Nānak ne resta que très peu de temps au service du Nawab Daulat Khan. Après l'avoir quitté, il commença ses pérégrinations au nord de l'Inde. Le *Janam Sākhī* contient le récit de plusieurs entretiens qu'il eut avec des Soufis de son temps. Il y avait dans le nombre Shāh Abu Ali Qalandar de Panipat (1), le Sheikh Ibrahim (2) et Miyā̃ Mitha (3). Voici quelques passages caractéristiques de ces dialogues, empruntés au Janam Sākhī. Il va sans dire que, dans l'état présent de nos études, il nous est impossible de dire si les entrevues relatées dans le livre sacré des Sikhs ont réellement eu lieu. Quoi qu'il en soit, ces récits prouvent d'une façon évidente que le fondateur de la nouvelle religion s'était trouvé en rapports assez étroits avec les Soufis.

Entretien entre Nānak et Shāh Abu Ali Qalandar :

Shāh demanda : « Quelle est votre religion ? Pourquoi n'êtes-vous pas rasé selon la règle des Soufis ? »

Nānak répondit : « Quand on a rasé l'esprit, on a également rasé la tête. Sans avoir rasé l'esprit, on ne peut pas trouver le

(1) Shāh Abu Alī Qalandar de Panipat fut un disciple du Khwāja Qutbal Dīn, Bakhtyār Kāki, le maître spirituel de l'empereur Shams al Dīn Altamish. Il voyagea en Perse et en Asie Mineure et fréquenta Shams-al-Dīn Tibrezi et le Maulānā Jalāl al Dīn Rūmi, le célèbre auteur du *Mathnavi*.

(2) Le successeur du Sheikh Farid al Dīn Ganjshakar de Patan.

(3) Célèbre prêtre musulman qui habitait à Mikankhot, dans le district de Dera Ghazi Khan. Nānak le rencontra au cours de ses voyages.

chemin. Il faut se couper la tête pour la poser aux pieds du Maître. Si on devient la poussière des pieds de tous, on est mieux que rasé. O frère ! Voilà comment il faut se raser la tête. »

Le Shāh ayant répété la même question, Nānak répondit : « J'ai obtenu la connaissance dans la société de ceux qui suivent le chemin de la rectitude. J'ai réduit mon esprit aux castes du feu et du vent (1). Je voudrais être comme la rivière ou le santal, qui accordent leurs bontés à tout le monde. »

Shāh : « Qu'entendez-vous par un derviche ? »

Nānak : « Le vrai derviche est celui qui est mort, étant vivant; qui dort tout en marchant ; qui se laisse exprès dépouiller par autrui et abandonne tout pour rencontrer son Créateur. Il y a très peu de derviches qui ne ressentent ni joie, ni tristesse, qui n'ont ni colère, ni orgueil, ni cupidité. Le derviche est celui qui n'obéit qu'aux ordres de Dieu et ne s'occupe pas des autres. Dans sa contemplation, il joue la musique céleste. Ni le Veda, ni le Coran, ne savent le louer. » (2).

Entretien entre le Sheikh Ibrahīm et Nānak (3).

Le Sheikh : Il ne faut pas mettre les pieds sur deux bateaux. Ainsi on perd ses biens.

Nānak : Mettez vos pieds, ainsi que vos biens, sur deux bateaux. Un bateau peut sombrer, l'autre traversera. Pour moi, il n'y a ni eau, ni bateau, ni rivière, ni perte.

Le Sheikh : Le monde est amoureux de la Sorcière (la Māyā).

Nānak : Telle a toujours été la coutume du monde.

Le Sheikh : Mon corps me manque, mon cœur est brisé et je suis sans force. O bien-aimé ! Viens et donne-moi le remède.

Nānak : Examine la vérité ; l'adoration des lèvres est inutile. Le bien-aimé n'est pas loin de toi ; cherche-le dans ton cœur.

Le Sheikh : Alors qu'on devait construire le radeau, on ne l'a

(1) Comme le feu et le vent n'ont aucune caste, de même j'ai abandonné toutes les distinctions de castes.

(2) Macauliffe, *op. c.*, vol. I, p. 54.

(3) *Id.*, vol. I, p. 85-105.

pas construit. A présent, la rivière déborde ; il est difficile de la traverser.

Nānak : Faites un radeau de dévotion et de pénitence et vous traverserez la rivière. Il n'y a ni lac ni débordement.

Le Sheikh : Déchire ton vêtement et porte une couverture de laine pour atteindre le Seigneur.

Nānak : Je n'ai pas besoin de déchirer mon vêtement et de porter le costume religieux. Même les gens qui restent chez eux trouvent Dieu. La jeune épouse reste dans la maison et pense à son bien-aimé absent. Elle ne pense qu'à lui. Si elle a le cœur pur, elle ne tardera pas à le voir.

Le Sheikh : Quel costume faut-il que je porte afin de captiver mon époux ?

Nānak : L'humilité est la parole, la tolérance est la vertu et la civilité est la formule d'incantation. O ma sœur ! Fais-toi un costume de ces trois qualités et tu obtiendras l'époux. »

Entretien entre Nānak et le Miyā̃ Mīṭhā

« Le Miyā̃ : Le premier nom est celui de Dieu, le second est celui du Propète. O Nānak ! Si tu deviens Musulman, tu seras admis à la Cour de Dieu.

Nānak : Le premier nom est celui de Dieu. Combien de prophètes restent à sa porte. O Sheikh ! Si tu as le cœur pur, tu seras admis à la Cour de Dieu. O Miyā̃ Miṭha ! Dieu demeure seul.

Le Miyā̃ : Comment une lampe peut-elle s'allumer sans huile ? Comment l'homme peut-il avoir une place à la Cour de Dieu (sans le Prophète) ?

Nānak : Il faut agir selon le Coran et les livres sacrés. Mets la mèche de la peur dans ton corps. Brûle là-dedans la connaissance de la vérité. Ainsi ta lampe illuminera sans huile. Fais cette lumière et par elle tu trouveras le Seigneur. Le monde va et vient. Lorsque tu y demeures, fais l'adoration et tu auras une place à la Cour de Dieu.

Le Miyā̃ : Parle-moi de la condition des esprits après la mort.

Nānak : Selon ce qu'un homme sème, il moissonnera. Que Dieu soit loué, lorsqu'on est enterré dans un tombeau obscur, le pou-

voir de Dieu s'y manifeste. Les anges, les hérauts du Tout-Puissant, y viendront avec ses ordres. Ils tiendront dans leurs mains les carquois, les masses d'armes, les haches de bataille, les épées à deux tranchants et les arcs. Ils auront des lances, des boucliers, faits avec du feu; ils mettront des chaînes au cou des gens. Par l'ordre de Dieu, ils attacheront et emmèneront les médisants et ceux qui n'ont pas de Guru. Vous aurez peur des lions, des chacals et des serpents, mais ils s'installeront dans leurs tombeaux. Les frères, les amis et les amoureux viendront visiter les tombeaux et réciter la *fātiha* (1). En face est un océan de feu, comment peuvent-ils le traverser ? Les yeux des pécheurs seront arrachés, ils deviendront aveugles. Leurs langues seront coupées parce qu'ils avaient rompu leurs promesses et avaient oublié le Vrai et le Seul Dieu. » (2).

Le *Janam Sākhī* mentionne aussi le pélerinage de Nānak à la Mecque. Il est naturellement peu vraisemblable que Nānak soit jamais sorti de l'Inde. Mais cette visite imaginaire de Nānak est très significative des tendances religieuses de son époque. Donc, lorsque Nānak arriva à la Mecque, il portait l'habit des Soufis. Un jour, au moment de s'endormir, il dirigea ses pieds vers la Kaaba, ce qui est considéré comme un sacrilège. Un prêtre musulman qui passait se mit en colère, lui donna un coup de pied et dit : « Pourquoi, infidèle, as-tu mis tes pieds du côté de Dieu ? » Nānak répondit : « Tourne mes pieds dans la direction où Dieu n'est pas. » Le prêtre, en colère, le retourna violemment. A son étonnement, la mosquée de la Kaaba tourna aussitôt et vint se mettre dans la direction des pieds de Nānak. Tous les prêtres et les Cadis de la Mecque vinrent lui demander pardon. Un d'entre eux lui demanda : « Quelle religion est la meilleure ? L'Hin-

(1) La *Fātiha* est la première sourate du Coran, considérée comme l'*ummul kitab*, la mère du livre. On la récite quand on visite les tombeaux. La description de l'intérieur des tombeaux, donnée par Nānak, répond tout à fait à la conception musulmane. Des descriptions analogues se trouvent assez souvent dans le Coran.

(2) Macauliffe, vol. I, p. 124-128.

douisme ou l'Islam ? » Nānak répondit : « S'ils agissent mal, les partisans des deux religions souffriront. Ni l'Hindou, ni le Musulman n'obtiendront l'accès de la Cour de Dieu. Leurs dévotions disparaîtront comme la couleur instable du safran. Les deux sectes se jalousent. L'Hindou tient à répéter le nom de Rāma, et le Musulman celui de Rahim. Ils ne connaissent pas le Dieu unique. »

Ensuite, il chanta les paroles suivantes : « O frère ! Les Vedas et le Coran sont faux ; ils ne délivrent pas l'esprit de l'inquiétude. Homme, cherche ton cœur, afin de ne pas tomber dans le désespoir. Les gens sont contents lorsqu'ils lisent les faux livres. Ils se disputent faute de comprendre. J'ai consulté les quatre Vedas, mais ces livres n'ont pas pu trouver l'orée de Dieu. J'ai consulté les livres des Musulmans, mais la valeur de Dieu ne s'y trouve point. J'ai consulté les neuf régions de la terre... J'ai fait un bateau de mon cœur et j'ai exploré tous les océans. J'ai demeuré aux bords des rivières et je me suis baigné aux soixante-huit pélerinages. J'ai vécu dans les forêts des trois mondes et j'ai goûté la douceur et l'amertume. Et moi, Nānak, je dis que l'homme n'a la vraie foi que lorsqu'il a peur de Dieu et lorsqu'il agit bien. » (1).

Après avoir passé quelques jours à la Mecque, Nānak alla à Médine et à Bagdad. Lorsqu'on lui demandait sa religion à Bagdad, il aurait répondu ceci : « Je suis venu dans cet âge pour indiquer le chemin aux hommes. Je rejette toutes les sectes et je connais un seul Dieu que je retrouve sur la terre, dans les cieux et dans toutes les directions. » (2).

En dehors du *Janam Sākhī*, le livre le plus important de la doctrine Sikh est l'*Ādi Granth*. Il fut composé au temps du Guru Arjun (1581-1606), cinquante ans après la mort de Nānak ; on y incorpora ensuite les vers du Guru Tej Bahādur (1664-1675) (3). L'*Ādi Granth* est écrit dans une langue rustique et ses rythmes, à la fois simples et touchants, charment le cœur des paysans du

---

(1) Macauliffe, vol. I, p. 183.
(2) *Id.*, vol. I, p. 179.
(3) Il y a, dans l'*Ādi Granth*, des poésies attribuées à divers Bhagats ; mais il

Panjab. Comme tous les novateurs religieux, depuis Rāmānanda, Nānak et ses successeurs enseignaient dans la langue du peuple, et ce fut là une des raisons qui déterminèrent le succès de leur mission. Rien d'étonnant que cet enseignement ait trouvé le plus grand nombre d'adeptes parmi les jāṭs (paysans) sultanis. Pas plus que la poésie de Kabīr, l'*Ādi Granth* ne saurait être considéré comme une tentative de constituer un système ou une religion. Nānak n'a fait que reprendre les idées de Kabīr, déjà répandues de son temps et dont il a varié l'expression et la langue. Ses enseignements étaient peut-être aussi plus accessibles à la population du Panjab que ceux de Kabīr. Comme la doctrine de Kabīr, si on peut l'appeler une doctrine, l'enseignement de Nānak était fondé sur le rapprochement des principes fondamentaux de l'Hindouisme et de l'Islam. Mais, au fond, Nānak, comme Kabīr, resta Hindou et sut construire l'édifice théiste sur des bases hindoues. Chez lui, comme chez Kabīr, la Māyā et la métempsychose jouent un assez grand rôle. En fait, l'esprit hindou n'a jamais pu se débarrasser de ces deux notions. Aujourd'hui encore, elles restent vivantes sous une forme ou sous une autre.

C'est un fait universel que la rencontre de deux cultures diverses provoque dans chacune une révolte contre les coutumes et les traditions. Avec l'arrivée de l'Islam dans l'Inde, nous voyons avec évidence s'appliquer ce principe sociologique. Nānak, comme Kabīr et les autres Bhagats, dénonçait les pratiques superstitieuses de l'Hindouisme et insistait sur l'unité de l'Etre suprême. Le déisme de Nānak est encore plus prononcé que celui de Kabīr. En voici quelques exemples, tirés de l'*Ādi Granth* :

Kari kirpa mera citu laya,
sati āuru mau ko ek bujhāyā.

---

est très difficile d'en établir historiquement les vraies sources. Il est très possible que les successeurs de Nānak aient repris les thèmes de ces Bhagats et les aient mis dans leur propre langue. Dans le chapitre suivant, nous nous occuperons de ces chants mystiques et nous parlerons des Bhagats dont les poésies se trouvent dans l'*Adi Granth*.

ek nirarjan gurmukhī jātā
dūjā māri sadbi pachātā.
eko hukam bartai sab lokī
eko sutae sahibo pati hoi.
rāh do wāe khasamu aiko janu
Gurū ke sabdi hukam pachanū.

« Il s'est montré bon, il a attiré mon esprit. Le vrai Guru m'a fait comprendre l'Un. L'Un suprême est compris par le disciple. Il a détruit la dualité et il a digéré la parole. L'ordre de l'Un est répandu dans tous les mondes. Toute la création est faite par l'Un. Il y a deux chemins, mais le Seigneur est unique. Il faut reconnaître son ordre par les paroles du Guru. ». (1).

Le Dieu personnel de Nānak, comme celui de Mahomet, est Tout-Puissant. Il le rappelle dans plusieurs endroits de l'*Ādi Granth* :

Kudrat dīse Kudrat sunye
Kudrat bhayo sukhsār
Kudrat patāli Kudrat akāsi,
Kudrat sarb akār.
Kudrat véd purān kiteba
Kudrat sarb bicār (2).

« La Puissance voit, la Puissance entend. La Puissance est l'essence de la félicité. La Puissance est dans les régions inférieures, la Puissance est au ciel. La Puissance (a créé) toutes les formes. La Puissance est le Veda, le Purāṇa et le Coran. La Puissance a pensé à tout. »

Vaḍḍi vaḍiyāe jā vaḍḍa nāõ,
Vaḍḍi vaḍiyāe jā saccā nāõ,
Vaḍḍi vaḍiyāe jā nihical thāo,
Vaḍḍi vaḍiyāe jāne ālaū

---

(1) *Ādi Granth.*

(2) *Asakivāī Mahala*, I. (Macauliffe, vol. I, p. 221. Nous n'avons pas suivi la traduction de Macauliffe, qui ne nous paraît pas satisfaisante).

Vaḍḍi vaḍiyāe būjhe sab bhāo
Vaḍḍi vaḍiyāe ja āpe āpī
Nānak karna sarb rajāī (1).

« Grande est la grandeur de celui dont le nom est Grand. Grande est la grandeur de celui dont le nom est Vrai. Grande est la grandeur de celui dont le siège est inébranlable. Grande est la grandeur de celui qui sait nos paroles. Grande est la grandeur de celui qui comprend tous les sentiments. Grande est la grandeur de celui qui est soi-même. Nānak, ses actes, ne peuvent être décrits, ce qu'il a fait et fera dépend de sa propre volonté. »

Voici comment Nānak parle de l'inutilité des enseignements des Vedas et d'autres livres sacrés des Hindous :

Paḍi paḍi pothī simriti pāṭhā,
bēd purāṇ paḍai suṇi thāṭā.
binu ras rāte manu bahū nāṭā (2).

« Il récite indéfiniment les livres et lit la Smṛti. Il lit les Vedas et les Purāṇas, il en entend la grandeur. S'il n'est plongé dans l'amour, l'esprit devient méchant. »

Le trait le plus important de la réforme de la Bhakti, au point de vue social, était la protestation contre le principe de la caste. Nānak n'a pas manqué de s'associer à cette protestation :

Sāda rahe bāda ahaṅkārā,
citu hari siū rātā hukamī apārā.
jāti rahe pati ke ācārā,
drisaṭi bhaī sukhu ātam dhāra (3).

« On est content après avoir abandonné l'égoïsme. L'esprit est plongé dans l'amour de Hari, dont les ordres sont sans limites. Les pratiques de la caste sont abandonnées. Il a jeté un regard favorable et le bonheur s'est établi dans l'esprit. »

---

(1) *Id.*, *ibid.*
(2) *Adi Granth*, p. 121 ; TRUMPP, p. 326.
(3) A. G., p. 119 ; TRUMPP, p. 317.

Comme Kabīr, Nānak aussi est convaincu que le seul moyen d'atteindre la vérité est la Bhakti. Il dit :

Jiū cātrik jal prem piyāsā
jiū mīnā jal māhi ūlāsā,
Nānak Hari rasu pītri patāsā (1).

« Comme le *catrik* (2) assoiffé aime l'eau ; comme le poisson se plaît dans l'eau, Nānak a bu le suc de Hari et s'en est rassasié. »

Et encore :

Naha paṇḍitu naha caturu siānā,
naha bhūlo naha bharami bhūlānā
kathaū na kahtānī hukamu pachānā,
Nānāk gur mati sahaji samānā (3.

« Je ne suis ni Pandit, ni intelligent, ni ingénieux ; je ne suis ni fou, ni perdu dans l'erreur. Je ne raconte pas d'histoires. J'ai reconnu l'ordre. Nānak s'absorbe à l'aise dans la religion du Guru. »

Nānak ne croit ni aux dogmes des Hindous, ni à ceux des Musulmans. Il dénonce, sans aucune hésitation, le ridicule de leurs superstitions respectives :

Marṇā mulā marṇā bhī kartā rahu ḍarnā.
tātū mulā tātū kājī jāṇahi nāmu khudāī.
je bahuteṛā paḍiā hovahi ko rahai na bharīai pāī.
soī kājī jini āpu tajiāi ikt nāmu kiā ādhāro.
haī bhīhosī jai na jāsī saca sirjaṇahārā.
pañj vakhat nivāj gujārahi paḍahi kateb kurāṇā,
nānaku ākhai goras dehī rahio pīṇā khāṇā (4).

« Tu dois mourir, Mullah ! tu dois mourir. Il faut que tu aies

(1) A. G., 121, Trumpp, p. 326.

(2) Un oiseau qui ne boit pas l'eau terrestre et qui attend les gouttes de pluie pour satisfaire sa soif.

(3) A. G., 119 ; Trumpp, p. 318.

(4) A. G., p. 13 ; Trumpp, 37. (Nous n'avons pas suivi sa traduction).

peur du Créateur. Que tu sois Mullah, que tu sois Cadi, atteste le nom de Dieu. Celui qui a beaucoup lu ne pourra pas complètement traverser le chemin. Celui-ci est Cadi qui s'est abandonné soi-même et qui a fait son appui d'un seul nom. Son état d'insensibilité ne le quitte jamais. Le Créateur est vrai. Il fait (ses) prières cinq fois et il lit le livre du Coran. Nānak dit : lorsque le tombeau appellera, on quittera le boire et le manger. »

Japu tapu sañjamu sādhīai tīrathi kīcai vāsu,
punna dān cangi āīā binu sāce kiā tāsu (1).

« Qu'on pratique des récitations, des austérités et des abstinences, qu'on fasse un séjour dans les lieux saints, qu'on donne des aumônes, toutes les bonnes actions ne sont rien sans le vrai Un. »

Kaṭhu kari marai na lekhai pāvai,
ves karai bahu bhasam lagāvai
nāmu bisāri bahuri pachutāvai (2).

« Celui qui meurt dans l'obstination ne mérite pas d'être inscrit. Celui qui porte plusieurs déguisements et met la cendre sur son corps, regrettera d'avoir oublié le Nom. »

Kājī sekh bhekh phakīrā,
baḍe kahāvahi haü mai tani pīrā
kātu na choḍai binu satigur kī dhīra (3).

« Les Cadis, les Sheikhs et les fakirs qui portent des déguisements se disent grands, mais dans leurs corps ils portent une douleur à laquelle personne n'échappe sans l'appui du Satguru. »

ācārī nahī jītiā jāi,
pāṭh paḍai nahī kīmati pāi.
asṭ dasī cahu bhedu ma pāiā,
Nānak satiguṛi brahmu dikhāiā (4).

(1) A. G., p. 30; Trumpp, p. 79.
(2) A. G., p. 121; Tr., p. 326.
(3) A. G., p. 122; Tr., p. 328.
(4) A. G., p. 192; Tr., p. 502.

« On ne peut pas l'obtenir par le célibat ; en récitant des livres, on ne peut en trouver la valeur. Les dix-huit (Purāṇas) et les quatre (Vedas) n'ont pas trouvé son secret. O Nānak ! Le Satguru (seul) montre Brahma. »

Lakh sāsal sāhāvaṇī lakh paṇḍit paḍahi purāṇ
jā pati lekhai nā pavai tā sabe ku parvāṇ (1).

« Qu'on fasse comprendre des centaines de mille çāstras ; que les paṇḍits lisent des centaines de mille purāṇas ; si le Seigneur ne tient pas compte de ces choses, elles sont inutiles. »

Devatiā darsan kai tāi dūkh bhūkh tīrath kīe.
jogī jatī jugati maāī rahte kari kari bhagve bhekh bhae (2).

« Pour visiter les idoles, tu as supporté la souffrance, la faim et le pélerinage. Le yogi et l'ascète continuent leurs pratiques ; ils portent des déguisements de couleur rouge-ocre. »

Paṇḍit pāḍhe joisī nit paḍahi purāṇā,
antari vasatu na jāṇani ghaṭi Brahmu lukāṇā (3).

« Les Paṇḍits et les astrologues lisent continuellement les Purāṇas ; ils ne savent pas que Brahma est caché dans le corps. »

Nānak trouve ridicules certaines pratiques des brahmanes. Voici, par exemple, ce qu'il dit du cordon sacré (*janeū*)

Daia kapāh santokhu sūtu jatu gaṇḍhī satu vaṭu
ehu janeū jīa kāh īt pāḍe ghatu.
mā ehu ṭuṭai na malu lagai nā ehu jalai na jāī
dhannu sumāṇas Nānakā jo gali cale pāi
caū kaḍi mulia ṇāī ābahi caūkai pāiā,
sikhā kanni caḍāiā guru brāhmaṇu thiā.
ohu muā ohu jhaḍi paīā, ve tagā gaīā.

(1) A. G., p. 194 ; Tr., p. 506.
(2) A. G., p. 194 ; Tr., p. 506.
(3) A. G., p. 227 ; Tr., p. 587.

...Tagu na indrī tagu na nārī...
...Tagu na pairī tagu na hathi.
tagu na jihvā tagu na akhī,
ve tagā āpe vatai (1).

« (Si) la compassion est le coton ; la sérénité le fil, la continence le nœud, la vérité le tordage, la vie le cordon, alors, ô Paṇḍit, prends-le ! Il ne se casse point ; la saleté ne s'y attache pas ; il ne brûle pas, il ne s'en va pas. Béni est cet homme, ô Nānak, qui s'en va l'ayant mis. On l'a acheté pour quatre cowries ; maintenant, on le porte dans le *caukā* (2). L'enseignement a été transmis aux oreilles ; le brāhmane est devenu Guru. Celui-ci est mort, celui-là est tombé. Le fil a disparu...

...Il n'y a pas de fil pour les sens ; il n'y a pas de fil pour la femme... Il n'y a pas de fil pour les pieds, ni pour les mains, ni pour la langue, ni pour les yeux. Ce fil, expliquez-le. »

Dans l'*Ādi Granth*, Nānak parle plutôt avec indifférence de la conquête du Nord de l'Inde par l'armée mongole de Bābar. Il semble croire que Dieu a envoyé aux Hindous cette domination étrangère pour les punir de leur organisation sociale, qui n'est pas basée sur la justice et la liberté :

Khurāsān khasmānā kīā Hindustān ḍarāiā.
āpai dosu na deī kartā jamu kari mugalu caḍāiā.
etī mār paī kar lāṇe teṅkī dardu na āiā (4).

« Khorāsān agit en ennemi, l'Inde fut effrayée. Moi je ne te blâme pas, Créateur, d'avoir fait du Mongol l'ange de la mort et de l'avoir soulevé. Une telle tuerie a eu lieu, personne n'a eu pitié. »

(1) A. G., p. 255; Tr., p. 646.
(2) L'endroit enduit de bouse où les Hindous prennent leurs repas.
(3) A. G., p. 185; Tr., p. 509.

Sāhā surati gavāīā raṅgi tamesai cāi.
Bābar vāṇī phiri gaī kuiru na roṭī khāi.
ik nāv khat khuaī ahi iknā pūjā jāi.
caüke viṇu hindvāṇī ā kiū ṭike kaḍhahi ṇāi.
rāmu na kabahu ceti ohuṇi kahaṇi na milai khudāi (1).

« Les grands commerçants avaient oublié (Dieu) au milieu de leurs divertissements et de leurs plaisirs. Bābar a promulgué ses ordres ; un enfant même ne peut manger son pain. L'un a perdu son dépôt de grains, l'autre ne peut se rendre à ses dévotions. Les femmes hindoues n'ont plus leur *caukā* ; comment feraient-elles leur *tilak* ? Ils ne se sont jamais souvenus de Rāma; malgré leurs cris, ils ne retrouveront pas Dieu. »

De même que ses prédécesseurs, Nānak avait subi, peut-être à son insu, l'influence des idées islamiques. Comme Kabīr, il eut l'audace de se lever contre l'Hindouisme de son époque et d'engager un mouvement réformateur. Après la mort de Nānak, sous l'effet des événements ultérieurs, ce mouvement changea complètement d'aspect ; ce qui en est resté n'en représente pas moins une conception de la vie plus saine et plus juste que celle de l'Hindouisme traditionnel, avec son système des castes. L'Islam peut revendiquer l'honneur d'avoir contribué, pour une grande partie, à la formation de ces idées nouvelles.

(1) A. G., p. 226 ; Trumpp, p. 585. (Nous n'avons pas suivi ici la traduction de Trumpp).

CHAPITRE VII

L'INFLUENCE DE L'ISLAM SUR LES POÈTES BHAGATS.

Un fait d'une importance capitale et sur lequel on ne saura jamais assez insister, se dégage, nous semble-t-il, de tout ce que nous venons de voir dans les chapitres précédents : l'arrivée des Musulmans suscita dans l'Inde une grande fermentation religieuse qui trouva son expression dans les enseignements des Bhagats. Ces réformateurs ont prêché leur foi ardente en un Dieu personnel et en une loi morale qui régit le monde. Ce qui les caractérise tous, c'est leur « anti-intellectualisme », ainsi que leur attitude critique envers l'orthodoxie. Nous allons essayer maintenant de montrer, à l'aide des textes, les traces de l'influence islamique sur les enseignements de cette école de la Bhakti.

Ici encore, nous croyons devoir répéter qu'il n'entre pas dans nos intentions de faire la critique des textes auxquels nous avons à recourir. Nous acceptons donc, jusqu'à preuve du contraire, les données biographiques et soi-disant historiques telles que nous les transmet la tradition, sans essayer d'en dégager d'une façon tant soit peu précise la part de la légende, laquelle, du reste, à ce qu'il nous paraît, peut déformer les contours des hommes et des événements, mais n'en fait pas moins ressortir les idées et les sentiments dont nous avons à nous occuper ici.

Voici d'abord Nāmdev et ses hymnes incorporés dans le *Granth Saheb*. D'après la *Bhaktamāla*, Nāmdev naquit à Pandharpur, dans le district de Sholapur. Il appartenait à la caste des *chīpī*, imprimeurs sur étoffes. D'autres témoignages en font un tailleur. Ni la date de sa naissance, ni celle de sa mort, ne sont exacte-

ment connues. A en juger d'après ce qu'il dit lui-même de la destruction des idoles par les Turcs, il doit avoir vécu au quinzième siècle, et serait donc le contemporain de Kabīrdās. L'Islam ne pénétra à l'intérieur du Deccan qu'après Ala-al-Dīn Khilji. Il est possible que Nāmdev, pendant ses voyages au nord de l'Inde, se soit trouvé en relations directes avec Rāmānanda et Kabīr.

A en croire la légende, la transformation intérieure qui décida de toute son existence, se produisit au moment où il chantait ses hymnes dans le temple d'Avinda Nagnāth, le jour de la Mahāçivarātrī. Ses chants avaient attiré une foule nombreuse, qui l'écoutait avec un vif intérêt. Soudain, les gardiens du temple la sommèrent de se disperser, afin de laisser passer les brahmanes et d'éviter à ces derniers le contact éventuel de quelque homme de caste inférieure. Nāmdev se sentit profondément affecté par l'intolérance et l'orgueil brahmaniques. Son voyage terminé, il décida de consacrer toute sa vie à la propagation de la doctrine de la Bhakti. Il fit ses dévotions à Viṭhoba, son Dieu personnel. Comme Kabīr, il détestait les doctrines théologiques et sociales de l'orthodoxie. Ses hymnes condamnent les pratiques futiles de l'idolâtrie :

Ānīle kumbh bharāī le udak ṭhākur kaü isnānu karaü,
baïalis lakh jī jal mahī hote bīṭhlu bhailā kāī karaü...
ānīle phūl paroīle mālā ṭhākur kī haü pūj karaü,
pahile bāsu laī hai bhavarah bīṭhla mailā kāī karaü.
ānīle dūdhri dhāī le khīr ṭhākur kaü naivedu karaü
pahile dūdhu biṭārio bachrai biṭhlu bhailā kāi karaü,
ībhai bīṭhal ūbhai bīṭhalu bīthal banu saṃsāru nahī (1).

« J'ai apporté une cruche pleine d'eau pour faire le bain du Seigneur. Il y a quarante-deux fois cent mille vies dans l'eau. Envers Dieu, frère, que ferai-je ? J'ai apporté des fleurs, j'ai tressé une guirlande pour rendre hommage au Seigneur ; déjà le parfum a été pris par l'abeille noire. Envers Dieu, frère, que

(1) A. G., 236, Trumpp, p. 665.

ferai-je ? J'ai apporté du lait, j'ai fait du *khīr* (1) pour l'offrir au Seigneur ; déjà le veau a souillé le lait. Envers Dieu, frère, que ferai-je ? Dieu est ici, Dieu est là, le monde ne peut pas exister sans Dieu. »

Il dit encore :

Ekai pāthar kījai bhāu
dūjai pāthar dharīai pāu.
je ohu deu ta ohu bhī devā
kahi Nāmdeu ham Hari ke sevā (2).

« On adore une pierre et on pose les pieds sur une autre. Si l'une est Dieu, l'autre l'est aussi. Nāmdev dit : moi je sers Hari. »

Les poèmes de Nāmdev comportent également les traces d'un essai de synthèse religieuse entre l'Islam et l'Hindouisme :

Maī garīb maī miskīn terā nām hai adhārā.
Kārīmā Rahīmā Allah tū Ganī,
dariyāv tū dihand tū bisiyār tū dhanī
dehi lehi ek tū, digar koi nahī
tūm dānā tū̃ bīnā maī bicārā kyā karī (3).

« Tu es Karīmā, Rahimā, Allāh et Ganī (4). Tu es généreux, tu donnes beaucoup, tu es riche ; tu donnes et prends, toi seul et pas un autre. Tu es plein de sagesse. Tu es voyant. Moi, pauvre, que puis-je faire ? »

Et encore :

Hindū andhā turkau kānā,
duhānte jnānī sayānā
Hindū pūjai dehrā Musalmān masīt,
nāme soi seviyā jahā̃ dehrā na masīt (5).

---

(1) Riz au lait.

(2) A. G., p. 284.

(3) Cité chez L. S. Ram, *Selections from Hindi Literature* (Calcutta University, 1924), vol. IV, p. 122.

(4) *Ganī*, pronociation hindoue de *Ghanī*, mot arabe, « le Riche », une des appellations de Dieu.

(5) Ram, p. 126.

« L'Hindou est aveugle, le Musulman borgne. Celui qui comprend est plus sage qu'eux deux. Les Hindous font leurs dévotions dans les temples, les Musulmans dans les mosquées. Il (Nāmdev) sert le Nom qui n'a ni temple ni mosquée. »

En parlant du système des castes, il s'exprime dans ces termes :

Kahā karaü jātī karaü pātī,
rām ko nām japaü dinrātī (1).

« Que faire de la caste et de la secte ? Il faut répéter le nom de Rām jour et nuit. »

Il se moque de la coutume hindoue des pélerinages :

Gangā jaü godāvari jāi tai
kumbhi jaü kedār nāhīau
gomtī sahas gaūdānu kījai.
koṭi jaü tīrath karai
tanu jaü hivāle gārai
rām nām sari taū na pūjai (2).

« Vous allez au pélerinage du Gange et de la Godāvari. Vous allez tous les six ans à la fête de Kedarnāth (3). Vous faites une offrande de mille vaches à la Gomtī. Que vous fassiez des dizaines de millions de pélerinages, que vous fassiez geler votre corps dans l'Himālaya, tout cela ne suffit pas pour adorer le nom de Rām. »

D'après Nāmdev, mosquée et clergé sont inutiles ; le corps humain est la mosquée la plus sacrée et le cœur le meilleur des prêtres :

Dehī mahjidi man maulānā,
sahaj niyāj gujarai (4).

---

(1) A. G., p. 263 ; Tr., 665.

(2) A. G., p. 526.

(3) *Kumbhi*, fête qui a lieu tous les six ans (tous les douze ans à Hardwar et à Allahabad).

(4) Ram, *op. c.*, p. 139.

« Le corps est la mosquée, le cœur est le Maulāna. Il est facile de faire accepter les offrandes. »

Malgré sa dévotion fervente pour un Dieu personnel, Nāmdev, comme Kabīr, n'a pu s'empêcher d'employer les termes du panthéisme hindou. Dieu, dit-il dans un poème, n'est que dans l'individu lui-même et c'est pourquoi il faut respecter la personnalité humaine :

Āpan dev, dehrā āpan, āp lagāvai pūjā.
jal te tarang te hai jal, kahan sunan ko dūjā.
āpahi gāvai, āpahi nācai, āp bajāvai tūrā.
kahat Nāmdev tū mero ṭhākur, jan ūrā, tū pūrā (1).

« Lui-même est l'idole, lui-même est le temple. Lui-même fait sa propre adoration. La vague est l'eau et l'eau est la vague. La différence entre elles n'est qu'une façon de parler. C'est lui-même qui chante et danse et joue des cymbales. Nāmdev dit : tu es mon Seigneur. L'homme n'a rien, Tu as tout. »

L'influence de l'Islam se fait également sentir dans la poésie de Dharam Dās, un des disciples de Kabīr, qui vécut au quinzième siècle. Il appartenait à la caste des marchands Kasudan Banija et faisait des affaires dans le Reva. Voici quelques extraits de ses poèmes, qui traduisent ses conceptions religieuses :

Vā kartā ko seiye jin sṛṣṭi upjāī.
Koṭin brahmā ved paḍhi paḍhi janma jāvāī.
koṭin Viṣṇu hoi gaye koī pār na pāī (2).

« Qu'on serve ce Créateur qui a fait naître le monde. Des dizaines de millions de brahmanes, en récitant sans cesse les Vedas, ont perdu la vie. Il y a eu des dizaines de millions de Viṣṇus ; aucun n'a trouvé la traversée. »

Les pratiques extérieures, les pélerinages sont inutiles :

Tīrath gaye koī nā tere cali calli mar jāī.

---

(1) *Ibid*, p. 141.
(2) Ahmed Shah, *Hindu Religious Poetry*, p. 38.

jal vic ās lagāi ke magar tan pāī
jhuṭhe paṇḍit ved paḍhi paḍhi jag bharmāī
un ke purukhā mari gaye, un koh na jiyāī
kah Kabīr Dharam Dās se haṃsā samujhāī

« Ceux qui sont allés en pélerinage ne sont pas à toi ; ils meurent en cours de route. Ils mettent leur espoir dans l'eau et s'incarnent dans les crocodiles. Les faux paṇḍits, en récitant les Vedas, trompent le monde. Leurs ancêtres sont morts, ils ne les ressuscitent pas. Kabīr dit cela à Dharam Dās et en fait comprendre l'esprit. » (2).

Dharam Dās exprime ses sentiments de respect pour son Guru Kabīr dans des termes qui caractérisent assez bien le maître et le disciple :

Mere man basi gaye sāheb Kabīr
Hindū ke tum Guru karāo Musalmān ke Pīr
doū dīn se jhagḍā māṇḍev payo nahī çarīr.
çīl santoṣ dayā ke sāgar prem pratīt mati dhīr.
ved kateb met ke āgar, dou dīnan ke Pīr.
baḍe santan hitkarī, akṣara amar sarīr,
Dharam dās kī binau gusāī nāv lagāo tīr (3).

« Dans mon cœur s'est installé le Sāheb Kabīr. Vous vous faites le Guru des Hindous et le Pīr des Musulmans. Les deux religions se disputent entre elles ; on n'a pas trouvé votre corps (4). Vous êtes un océan de douceur, de complaisance, de miséricorde, d'amour, de savoir, de pensée et de sagesse. Vous êtes versé dans les intentions des Vedas et du Coran, vous êtes lé Pīr des deux religions. Vous êtes l'ami des grands saints ; votre forme est indestructible et immortelle. Exaucez Dharam Dās, ô Maître ; faites traverser mon bateau. »

---

(1) *Id.*, *ibid.*

(2) Le poète emploie ici le mot *haṃsa* (cygne) dans le sens symbolique que lui a souvent donné Kabīr (Cf. *supra*, p. 72).

(3) Ahmed Shah, op. c., p. 38.

(4) Voir *supra*, p. 95, la légende relative à la mort de Kabīr..

Un trait important de la réforme des Bhagats fut d'inciter les gens de basse caste à prendre conscience d'eux-mêmes. Nous en avons un exemple frappant dans la personne de Raidās. Cet homme, qui appartenait à la caste des *camār*, corroyeurs, soit à l'une des castes les plus basses de la société hindoue, avait été initié par Rāmānanda et fut, par conséquent, un contemporain de Kabīr. Dans ses enseignements, il fait appel aux gens de sa caste, ainsi qu'aux autres classes inférieures, auxquelles il s'adresse dans leur langue vulgaire. Comme Kabīr, il se moque des pratiques extérieures de l'Hindouisme que l'on prétend faire passer pour des moyens de salut :

Kahā bhayo je caran pakhāre jau lau tatva na cīnhe.
kahā bhayo je mūṇḍ muḍāe kahā tīrath bṛta kīhe (1).

« A quoi bon laver les pieds tant qu'on ne pense pas à l'Etre ? A quoi bon se raser la tête, aller en pélerinage et observer les jeûnes ? »

Il dit encore :

Thothī kāyā thothī māyā, thothī Hari ban janam gāvāyā.
thothī paṇḍit thothī bānī, thothī Hari ban sabai kahānī.
thothī mandir bhog bilāsā, thothī ān deva kī āsā (2).

« Vide est le corps, vide la māyā ; vide et perdue est la vie sans Hari, vides le paṇḍit et ses discours ; vides sans Hari toutes les paroles ; vides le temple, le plaisir et le jeu, vide l'espoir dans un autre dieu. »

Dans le texte suivant, le poète se sert de termes islamiques empruntés à l'arabe ou au persan :

Jis ke ishaq āsrā nāhī kayā nivāj kayā pūjā.
nālī doj hanoj be bakhta kami khilmatgār tumhārā.
darmāndā dar javāb na pāve, kahai Raidās becārā (3).

(1) Ahmed Shah, *op. c.*, p. 40.
(2) *Ibid.*
(3) *Id.*, p. 42.

« Pour celui qui n'a pas l'amour et la foi, à quoi bon le *namāz* et la *pūjā* ? Le cordonnier, maintenant encore malheureux, est Votre serviteur. Exténué, il n'a pas reçu de réponse à la porte. Raidās le dit, le pauvre. »

Voici en quels termes il parle des castes :

Nāgar janam merī jāti bikhiāt cammārā,
ṛidai Rām Gobind gun sārā.
sur sari salal krit bārunī, re sant jan karat nahī pānā
sūrā apavitr nata avara jal, re sursarī milat nahi hoi ānā (1).

« O citadin, ma caste est bien connue, c'est celle des corroyeurs. Dans mon cœur, Rām et Govinda sont l'essence de toutes les qualités. Si le vin est fait avec de l'eau du Gange, les pieux ne le boiront pas. La liqueur est impure, mais elle n'est pas autre que l'eau. Même mélangée avec du vin, l'eau du Gange ne se contamine pas. »

Brahman, bais, sūdr, aru khattrī, ḍom caṇḍār, malech, man soi.
hoi punīt bhagavant bhajan te, āpu tāri tāre kul doi (2).

« Le Brahmane, le Vaiçya, le Çūdra et le Kṣatriya ; le Dom, le Candāl et le Mleccha, tous ont le même esprit. Purifié par les dévotions, on traverse soi-même et on fait traverser sa race. »

Raidās eut une disciple plus célèbre et mieux connue que lui. C'était la reine d'Oudaipour, Mīrābāī, petite-fille de Duhāji Rāo de Marwar. Elle avait épousé Bhojrāj, fils de Sanghāji, de la famille royale de Sesodia. Elle mourut en 1603. On dit qu'elle a correspondu avec le célèbre poète mystique Tulsīdās. On dit aussi que le roi Akbar l'a visitée avec son musicien favori, Tān Sen (3). Il se peut qu'Akbar, qui avait l'intention de fonder une religion nationale syncrétique, soit allé voir Mīrābāī, qu'il devait connaître de réputation.

(1) *Adi Granth*, éd. c., p. 697-698.
(2) *Ibid*, p. 463.
(3) Tān Sen était un Hindou, mais il accepta la religion syncrétique d'Akbar, le Dīn-e-Ilahī, à laquelle il est resté fidèle jusqu'à sa mort.

Mīrābāī, contrairement aux autres Bhagats, n'a pas dénoncé l'Hindouisme en termes particulièrement sévères. Elle offrait sa Bhakti à Çri Kṛṣṇa, sous le nom de Girdhar-Gopāl ou Hari, opérant ainsi une espèce de synthèse entre les anciennes traditions remontant à l'époque des Purāṇas, et le culte, essentiellement émotionnel, d'un Dieu unique et personnel. La poésie où elle a exprimé son amour mystique de la divinité est empreinte d'un sentiment passionné jusqu'à l'extase :

Mere to girdhar gopāl dūsrā na koī,
dūsrā na koī sādhau dūsrā na koī.
prem ka mathniyā māthī, bhagati se biloī.
ghṛt ghṛt kāḍi līho chāñch piyo koī.
aṃsuvan jal sīñci sīñc, prem beli boī.
ab to bel pel gaī, ānand phal hoī.
santan dig baiṭh baiṭh, lok lāj khoī.
chāṇḍ daī kul kī rīt, kyā kari hai koī
aī mai bhagati kāj jagat dekh mohī.
dāsī Mīrā gīrdhar parbhu tāro ab mõhī (1).

« Celui qui soutient les montagnes, le Berger (2) est à moi, et aucun autre. Non, aucun autre, ô saints, aucun autre. Avec la baratte d'amour, je baratte ; je la fais tourner avec foi. Le beurre, je l'ai pris ; n'importe qui peut boire le petit-lait. De l'eau de mes larmes, j'ai arrosé la liane d'amour que j'ai plantée. Maintenant, la liane a grandi, la félicité en est le fruit. J'ai fréquenté le quartier des saints, le monde ne me fait plus honte. J'ai abandonné les coutumes de ma caste : que peut-on me faire? Je viens ici pour offrir ma foi, l'univers me voit. Girdhar, Mīrābāī est ton esclave. Fais-moi traverser. »

Elle dit encore :

Harī maī to prem divānī, merā dard na jāno koya
sūlī upar sej hamārī, kis bidhi sonā hoya

---

(1) Ahmad Shah, op. c., p. 74.
(2) Nom de Kṛṣṇa.

dard kī mārī ban ban ḍolū̃ vadai milā nahī koya
mīra ke prabhu pīr miṭaigī, jab vaidi sāvaliyā hoya (1).

« O Hari ! Je suis folle d'amour ; personne ne connaît ma douleur. Mon lit est comme un pal, comment pourrais-je dormir ? Abattue de douleur, j'erre dans les forêts. Je n'ai rencontré aucun médecin. O maître de Mīrā ! Sa douleur guérira lorsque le bien-aimé sera son médecin. »

En ce qui concerne les coutumes religieuses hindoues, Mīrābāī partage, somme toute, les idées de son maître spirituel, Raidās, et de Kabīr, sans toutefois se montrer aussi sévère qu'eux :

Kahā bhayo tīrath brat kīnhe, kahā liye karvaṭ kāsī.
is dehī kā garab na karnā, māṭī mẽ mil jāsī...
...Kahā bhayo hai bhagavā pahiryā̃ ghar taj bhaye sanyāsī.
jogī hoya jugti nahī jānī ulṭi janam phirāsī (2).

« A quoi bon pélerinage et jeûnes? A quoi bon se coucher dans la direction de Kāsī? Il ne faut pas être fier de ce corps, il va se mélanger avec la terre. A quoi bon porter des vêtements rouge-ocre, si, abandonnant la maison, on est devenu ascète? On est Yogi, mais on ne connaît pas le Yoga ; on fera tourner sa vie dans une fausse direction. »

Mīrābāī, comme les autres Bhagats, se sert volontiers de termes islamiques :

Sab mẽ mahimā terī dekhī kudrat ke kurbān...
...Mujh par to prabhu kṛpā kijai bandī apnī jān (3).

« Dans tout, j'ai vu ta gloire. Je me sacrifie à ta puissance. Soyez compatissant envers moi, Seigneur ! Je suis ton esclave, sache-le ! »

Un autre poète Bhagat qui semble avoir assimilé l'esprit d'éclectisme religieux auquel Kabīr avait donné un premier essor, fut Dādū Dayāl, fondateur de la secte des Dādūpanthis. Il

(1) Ahmed Shah, *op. c.*, p. 76.
(2) L. S. Ram, *Selections*, vol. IV, p. 150.
(3) *Id.*, p. 158.

a laissé des poésies en Guzerati, Marvari, Hindi et même en Persan. Il est surtout connu dans le Rājpoutāna, où ses vers sont chantés dans tous les villages. Quant à ses doctrines philosophiques et religieuses, elles n'offrent rien de nouveau. L'objet de son culte personnel est Rāma ; mais le fond de ses idées, plus nettement peut-être que chez les autres Bhagats, se ressent de l'influence islamique. Il enseigne : « Méditez sur Celui qui a créé toutes choses. Les Pandits et les Cadis sont fous. A quoi bon le tas de livres qu'ils ont empilés? Ne consumez pas votre vie en lisant les Vedas » (1). Dādū reconnaît sa parenté spirituelle avec Kabīr, dont il parle en ces termes :

Kabīr bicārā kahi gayā bahut bhānti samujhāi.
Dādu duniyā bāvarī tā ke saṅg na jāi (2).

« Kabīr, le pauvre, a dit et il a expliqué de beaucoup de manières : Dādū, le monde est fou, ne va pas avec lui. »

Dādū semble avoir fréquenté les Soufis, dont il emploie assez souvent les termes techniques. En voici quelques exemples :

Allā terā ḍikr fikr karte haī
ashik muśtāk tere taras taras marte haī.
falak śeç digar nes baiṭhe din bharte haī,
dayam darbār tere gair mahal ḍarte haī,
tan śahīd man śahīd rāt divas laḍate haī
gyān terā dhyān terā ishk āg jalte haī,
jān terā jind terā pavo sir dharte haī
dādū dīvān tera zar śarīd ghar ke haī (3).

« O Allah ! Nous répétons ton nom et nous le méditons. Adorateurs qui te désirent, nous mourons dans une condition pitoyable. Le ciel est notre famille et rien d'autre ; ainsi nous passons les

(1) Wilson, *The Religion of the Hindus*, p. 192.
(2) Sudhakardvivedi, *Dādūdayāl kī bānī* (Tara Printing works, Bénarès, 1906), p. 158.
(3) L. S. Ram, *Selections*, vol. IV, p. 254.

journées. Nous craignons ta Cour sans aucun motif. Le corps est martyr, le cœur est martyr. Nous luttons jour et nuit. La connaissance est à Toi, la méditation est à Toi ; nous brûlons du feu de Ton amour. L'âme est à Toi, la vie est à Toi. Nous mettons Tes pieds sur notre tête. Dādū, fou de Toi, est Ton esclave. »

Il dit encore :

Dādū maĩ hī merā ars (1) *maĩ maĩ hī merā thān*
maĩ hõ mero ṭhaur maĩ, āp kahai Rahimān (2).

« O Dādū ! Je suis moi-même le ciel. Je suis moi-même ma demeure. Je suis moi-même mon appui. Je répète moi-même le nom du Compatissant. »

Et encore :

Soī jnānī, soī jaṅgmā, soī sūfi, ***soī*** *seṣ*
soī sanyāsī se baḍe, Dādū ek aleṣ.
soī kājī, soī mullā, soī maumin musalmān.
soī sayāṇe sat bhale, je rāle Rahimān.
Rām nām ko bāṇijya baiṭhe tā pai māḍya hāṭ
sāī so saudā karai, Dādū ṣoli kapāṭ (3).

« C'est Lui le savant et l'errant, c'est Lui le soufi et le sheikh, c'est Lui le *sannyāsin* ; Il est grand. C'est lui le cadi et le moullah, c'est Lui le *maumin* (4) et le musulman, Dādū, l'Un est innombrable. C'est Lui le sage, le véridique, le bon. Il a l'affection du Compatissant. On fait commerce du nom de Rām, on établit un marché à cet effet. En trafiquant avec le Maître, Dādū a ouvert la porte. »

Le poète parle du *nūr*, la Lumière céleste des mystiques musulmans qui l'identifient avec l'Eternel. C'est elle que Dādū évoque à son tour :

---

(1) Selon la croyance islamique, *arsh* (h. *ars*) est l'endroit où se manifeste la lumière de Dieu

(2) L. S. Ram, *Selections, vol.* IV, p. 248.

(3) Ahmed Shah, *Hindu Religious poetry*, p. 92.

(4) Celui qui croit à la vérité de l'Islam et en observe toutes les pratiques.

Nūr hi kā dhar nūr hi kā ghar
nūr hi kā baru merā.
nūr hi melā nūr hi ṣelā
nūr akelā nūr hi mañjhi baserā.
nūr hi kā aṅg nūr hi kā saṅg
nūr hi kā raṅg merā.
nūr hi rāta nūr hi mātā
nūr hi ṣālā Dādū terā (1).

« La terre est à la Lumière, à la Lumière la maison, à la Lumière mon époux, à la Lumière la Fête, à la Lumière le cortège. La Lumière est unique, la Lumière qui habite en moi. La Lumière est corps et corporation, ma couleur est celle de la Lumière (2). La Lumière est la bien-aimée, la Lumière est la mère, la Lumière est le Livre des comptes (3). Dādū est à Toi. »

Dans les vers suivants, Dādū expose sa conception de Dieu :

Dādū alakh Alāh kā kahu kaisā hai nūr
behad vāko had nahī sakal rahā bharpūr (4).

« Dādū ! Parle d'Allah l'invisible ; comment le nūr est-il? Il est sans limites, Il n'a pas de limites, il reste complet et entier. »

Antarjāmi ek tū ātam ke ādhār.
jo tūm chāḍahu hāth te kaun sāvarāhār (5).

« Toi seul es le régulateur de la vie intérieure, le soutien de l'âme. Si tu retires Ta main, qui sera mon appui ? »

Rākhanhāra ek tū māranhārā anek,
Dādū ko dīya nahī tūhī āpahi dekh (6).

---

(1) S. L. Ram, *Selections*, IV, p. 249.
(2) Cf. « La couleur de Dieu » (*Sibghat' Allāh*), Coran, II, 132.
(3) ṣālā = khātā, Livre de comptes où, selon les croyances musulmanes, deux anges inscrivent les actes des hommes
(4) Sudhakardvivedi, op. c.
(5) *Ibid.*, p. 119.
(6) *Ibid.*, p. 118.

« Toi seul es le gardien ; les meurtriers sont nombreux. Dādū n'en a pas un deuxième, vois toi-même. »

Dīn dunī sādikaī karaū dekhan de dīdār
tan man bhī chin karaū bhist dojag bhī vār (1).

« Je sacrifie la religion et le monde, laisse-moi voir Ta vue. Le corps et l'esprit même, je les émiette, je sacrifie le paradis et l'enfer. »

Dādū yah tan piñjarā māhaī man sūvā
ek nāū allāh kā paḍi hāphij hūvā (2).

« Dādū, ce corps est une cage, mon cœur est un perroquet. En récitant le seul nom d'Allah, je suis devenu un Hāfiz » (3).

Sāhib merā kāpḍā sāhib merā khān
so sāhib sirtāj hai sāhib piṇḍ prān (4).

« Le Seigneur est mon vêtement, le Seigneur est ma nourriture. Le Seigneur est la couronne de ma tête, le Seigneur est mon corps et mon âme. »

Hindū lāge devaharā, Musalmān mahjīti,
ham lāge ek alakh sō sadā nirantar prīti (5).

« L'Hindou s'attache à l'idole, le Musulman à la mosquée. Nous nous attachons à l'Un, à l'invisible, d'un amour perpétuel et constant. »

Pour Dādū, le Dieu des Hindous et des Musulmans est le même :

Hindu turuk na jānu doi,
saī sabani kā soī hoi.

---

(1) Sudhakardvivedi, op. c., p. 28.
(2) *Ibid.*, p. 20-21
(3) *Hāfiz*, celui qui sait le Coran par cœur.
(4) Sudhakardvivedi, op. c., p. 157.
(5) *Ibid.*, p. 144.

aur na dūjā dekhaū koi...
...Koī rām koī ālah sunavi
puni alah rām kā bhed na pāvi
koi hindū koī turuk kari manai
puni hindū turak kī khabari na jānai...
...Dādū dekhi ātam ek
kahibā sunibā anant anek (1).

« L'Hindou et le Turc, tous deux l'ignorent : le Seigneur de tous est le même. Je n'en vois pas de deuxième... L'un fait entendre Rām, l'autre Allah, mais ils n'ont pas trouvé le secret d'Allah et de Rām. L'un se dit Hindou, l'autre Turc; mais ni de l'Hindou, ni du Turc, ils ne savent la nouvelle... Dādu a vu l'Ame unique, il parle à l'Un éternel, et (c'est Lui qu'il) écoute. »

Il nous reste à mentionner le nom d'Udhodās, un des disciples de Raidās, qui vécut au dix-septième siècle et fonda la secte Satnāmī. Il fut strictement monothéiste. Comme les autres Bhagats de son temps, il dénonça le système des castes en termes vigoureux. Les principes fondamentaux de sa secte sont les suivants :

« Il faut adorer l'Unique, qui est le créateur de tout et qui a le pouvoir de détruire. Il n'y a personne de plus haut que Lui. Jamais l'homme ne doit adorer une pierre, le métal, le bois, un arbre ou d'autres choses créées. Il est le Dieu unique et sa parole est la parole unique. Quiconque fixe ses pensées sur un autre que Lui s'égare et commet un péché. Quiconque commet le péché va à l'enfer. Ne mentionne pas ta caste et n'entame pas de controverse. » (1).

Le mouvement vers une synthèse religieuse, commencé par Kabīr et affirmé par les enseignements des poètes Bhagats, se continua donc jusqu'au dix-septième siècle. Les œuvres de Maluk Dās et Hari Chand, Yāri Sahab (un Bhagat musulman), Dharni Dās et Darya Sāhab Bihārī (également un Bhagat musulman)

---

(1) Sudhakardvivedi, *Dādū dayal kāsabd*, p. 147.
(2) Crooke, *Tribes and Castes of N. W. Provinces*, vol. IV, p. 249.

nous en donnent des preuves assez nettes. Les tendances communes de tous ces Bhagats, comme celles de leurs prédécesseurs, furent une condamnation sévère du polythéisme, l'adoration d'un Dieu unique, l'élévation morale et sociale des basses castes et la préparation d'un terrain où pussent se réconcilier les concepts divergents de l'Islam et de l'Hindouisme.

L'œuvre des Bhagats marque dans l'histoire de l'Inde un mouvement social et religieux d'une importance capitale. Il est d'autant plus regrettable que les historiens, tant anciens que modernes, en aient méconnu la portée. Ce qu'on oublie en particulier est l'action stimulante exercée dans l'occurence par le contact avec l'Islam. Certes, les idées proprement philosophiques et religieuses qui passent come un leit-motif dans la poésie des Bhagats — la foi dans un Dieu unique, la suprématie de cette foi sur les rites, etc. —n'étaient pas nouvelles dans l'Inde; en ce sens, les Bhagats ne faisaient que reprendre une tradition plus que millénaire; ce qui était nouveau, et où on ne peut s'empêcher de voir l'influence de l'esprit démocratique de l'Islam, était, pour ainsi dire, d'avoir fait passer le souffle ardent de la vie dans ces idées naguère réservées aux spéculations souvent abstruses d'une élite privilégiée, de les avoir exprimées dans une langue accessible au peuple. Ce n'est pas un simple hasard que la plupart des grands poètes bhagats aient été, comme nous venons de le voir, de basse origine sociale. On comprend aisément qu'ils aient mêlé à leur credo religieux une protestation vibrante contre les injustices du système des castes : par leur bouche, les victimes de ce système semblent prendre conscience de leur dignité humaine et revendiquer leur place dans la vie spirituelle du pays. Or, s'il y a dans les doctrines de l'Islam un principe auquel il soit resté invariablement fidèle jusqu'à nos jours, c'est, certainement, le principe de l'égalité des hommes quelle que soit leur condition sociale : les prières musulmanes en donnent une preuve émouvante. Chose qui mérite d'être notée, l'Islam a réussi, en grande partie, à maintenir ce principe même dans l'Inde, pays des castes et de hiérarchie sociale rigide. Cet aspect social de la nouvelle religion

ne pouvait échapper à la population hindoue; rien d'étonnant que les réformateurs bhagats y aient trouvé une source d'inspiration et un exemple à suivre. Nous verrons dans le chapitre suivant que ce contact entre les deux religions a été particulièrement fertile, grâce à l'action d'un groupement intermédiaire : les mystiques musulmans ou soufis qui avaient su comprendre et, souvent, s'assimiler les plus hautes idées de l'hindouisme et, de ce fait, trouver une langue commune avec les bhagats hindous.

CHAPITRE VIII

LE SOUFISME DANS L'INDE

Tout mysticisme naît d'une religion. Le soufisme est né au sein de l'Islam. Ce mouvement, qui se fit jour au troisième siècle de l'Hégire, a des origines assez complexes. Parmi les Sahābah (les compagnons du prophète), il y eut, dès le début, des gens qui méprisaient le monde et menaient une vie austère. Cette tendance commune à toutes les religions s'affirma parmi les Musulmans lorsque l'expansion rapide de l'Islam, dans le premier siècle de l'Hégire, eut assuré à ses adhérents la suprématie politique depuis l'Espagne jusqu'à l'Indus. Les pieux et sincères adeptes du Coran devaient réprouver les velléités profanes des fidèles, qui augmentaient d'un jour à l'autre, à mesure qu'on conquérait des pays nouveaux : la prospérité matérielle semblait faire oublier Dieu. L'accumulation du butin (*ghanimah*) faisait négliger le vrai but de la guerre sainte (*jihād*). Beaucoup d'entre ceux qui considéraient toute splendeur extérieure comme une infraction à la vraie vie islamique, se retiraient du monde pour mener une vie d'abstinence et de renoncement. C'est ainsi qu'Abd al Rahman bin Al-aswad, Al-Rabi bin Khaytham de Kufa et Mi 'dab bin Yazid de la tribu d'Idjl, se sont retirés dans des cimetières pour fuir le monde (1).

Ces premiers mystiques musulmans ont pu trouver dans la vie ascétique des moines chrétiens un exemple à méditer et à imiter. L'interprétation des passages allégoriques du Coran pouvait leur fournir des arguments en faveur de leurs actes et de leurs thèses mystiques. Par l'intermédiaire des moines chrétiens, ils

---

(1) Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, p. 114.

prirent contact avec les spéculations néo-platoniciennes, ce grand courant de pensée religieuse et mystique qui s'était greffé sur le christianisme aux deuxième et troisième siècles après J.-C. Le néo-platonisme fournit, en effet, aux premiers mystiques musulmans, une base intellectuelle qu'ils ont pu aisément adopter, cette explication supra-rationnelle des phénomènes ultimes répondant à des intérêts d'ordre religieux et recommandant une vie de contemplation et d'introspection mystique. Il n'y avait qu'une courte distance à franchir entre la vie ascétique qui méprise toute existence terrestre, et la foi dans l'expérience méthodique de l'esprit qui procède par l'extase et par la vision intérieure, pour comprendre l'essence de l'Etre Divin.

Les mystiques musulmans des deux premiers siècles de l'Hégire étaient des ascètes qui avaient emprunté les pratiques des moines chrétiens de leur époque, mais qui, malgré l'influence de la doctrine mystique des néo-platoniciens, n'ont pu se débarrasser de la conception coranique d'un Dieu transcendant et abstrait. Leur contemplation restait confinée dans les limites du Coran. Jusqu'à la fin du deuxième siècle de l'Hégire, le soufisme ne fut qu'une théosophie monothéiste dont la crainte de Dieu était le motif dominant.

Mais cet ascétisme des premiers soufis donna naissance au Tasawwuf panthéiste du troisième siècle de l'Hégire. En effet, la théosophie soufiste proprement dite se développa pendant les règnes de Mamūn, de Mutasim, de Wāthiq (neuvième siècle A. D.), lorsque la pensée islamique eut subi le contact direct de la culture hellénique d'une part, et l'influence des milieux bouddhistes et manichéens de l'Asie centrale d'autre part. Dès le premier et le deuxième siècles de l'Hégire, la traduction et l'adaptation des ouvrages grecs ont dû exercer une certaine influence sur la formation de la pensée mystique de l'Islam. Sous les Abbassides, la renaissance iranienne, qui n'était, en dernière analyse, qu'une réaction politique et intellectuelle contre la rigidité dogmatique de l'Islam, puisa ses éléments dans le Soufsme, et cette doctrine très vague devint en Perse une religion populaire com-

portant l'histoire de tous les saints, de leurs miracles et de leurs batailles contre les géants qui habitaient les eaux, les montagnes et les déserts (conception qui datait, d'ailleurs, de l'ancienne mythologie indo-iranienne).

Sous les Barmecides, l'expansion de la science hellénique, imprégnée de sentiments et de traditions anté-islamiques, détermina un développement curieux du Soufisme. L'école de rationalisme philosophique des Motazilites se constitua à Bagdad. Wasil ibn Ata y interprétait les textes des Ecritures au moyen de données métaphysiques grecques. Ses adeptes niaient la réalité des attributs divins en dehors du principe divin. A cette époque, les intellectuels musulmans Motazilites et même ceux qui ne l'étaient pas, versèrent dans un scepticisme à outrance. On alla jusqu'à prétendre qu'il n'existe aucun moyen de comprendre la vérité qui est Dieu (1).

Ce fut un moment très favorable pour l'éclosion des doctrines philosophiques mystiques susceptibles de donner une satisfaction spirituelle aux âmes troublées. L'ancienne conception abstraite de l'unité de Dieu n'y suffisait plus et les données du Coran, aussi naïves que formalistes et dogmatiques, ne pouvaient plus convaincre les esprits intellectuellement plus avancés qu'au temps de Mahomet. Toutes ces circonstances contribuèrent, au troisième siècle de l'Hégire, au progrès du Soufisme, qui changea la conception monothéiste transcendante de l'Islam en un panthéisme poussé à l'extrême.

L'homme qui joua un rôle important et décisif dans l'histoire du Soufisme fut un Persan, le célèbre Bāyazīd Bistāmi, petit-fils d'un mage (2). Il n'appartenait ni à l'école de Bagdad, ni à l'école khorassanienne d'Ibn Karram. Il essaya de formuler un système basé sur la doctrine mystique de *fanā fi 'llāh*, l'anéantissement absolu dans l'être divin, non seulement de la volonté, mais de l'être humain tout entier. Il fut banni de sa ville natale

(1) *Shahrastānī* (éd. Cureton, p. 50).
(2) Attar *Tadhkirat' ul Awliyā* (éd. Nicholson) ; vol I, p. 145.

pour avoir fait des déclarations hétérodoxes qui avaient choqué les *mutakallemīn* (dialecticiens orthodoxes). Il disait :

« Gloire à moi, que ma gloire est grande (1).

« Lorsque je fus sorti hors de mon état de Bāyazīd, comme le serpent qui dépouille sa peau, j'ai vu que l'amoureux, l'aimé et l'amour ne font qu'un. Dans le monde de l'unité. il n'y a que l'Un. » (2).

A propos du cri du Muezzin (Allah-o-Akbar) « Dieu est le plus grand », il disait : « Je suis encore plus grand. » (3).

Il s'attribuait l'Ascension Nocturne (*Mirāj*) à l'instar de Mahomet, qui avait vu Dieu face à face (4), mais avec cette différence que le Prophète n'avait pas pu s'absorber en Dieu (*Qāba Qausain*) (5), alors que Bāyāzīd, au contraire, perdit son identité dans l'Etre divin : les qualités de Dieu devinrent ses qualités, et il obtint l'unité (*yaktāī*) parfaite (6).

Bāyazīd mourut en 260 de l'Hégire (874 A. D.). Son école prit le nom de Taifuriān. Il fut le premier, dans le mysticisme islamique, qui employa le mot *fanā*, l'annulation de soi. Depuis lors, la doctrine de la *fanā* devint la base de la théosophie musulmane. Bāyazīd fut aussi le premier à formuler les sentiments éclectiques qui constituent un trait marquant du développement postérieur du Soufisme. Il disait : « Mon étendard est plus vaste que celui de Mahomet ; c'est pourquoi mon intercession le jour du jugement sera plus libérale que la sienne, car il n'interviendra qu'en faveur des pécheurs de sa nation (*Ummat*). » (7). Et devant un cimetière de Juifs : « Que sont ceux-ci pour que tu les tortures ! Une poignée d'ossements secs sur lesquels les sanctions

---

(1) Attar, p. 150.
(2) *Ibid.*, p. 160.
(3) L. Massignon. *Lexique technique*, p. 247.
(4) *Ibid.*, *Passion*, p. 846.
(5) Coran.
(6) Attar, vol. 1, p. 172.
(7) L. Massignon, *Lexique*, p. 248.

ont passé; pardonne-leur ! » (1). Et devant un cimetière de Musulmans : « Ils sont dupés (car le paradis ne les rassasiera pas). » (6).

La méthode de Bāyazīd fut encore plus développée par Husain Ibn Mansour al-Hallaj (mort en 922), qui fut condamné à la strangulation sous le règne du Calif Al-Muqtadir, pour ses idées hérétiques. Sa formule mystique (*Ana 'l Haqq*), « Je suis Dieu », devint un facteur très important de l'évolution et de la constitution définitive des idées mystiques en Perse et ensuite dans l'Inde.

Avant même d'avoir pénétré dans l'Inde, le soufisme en avait subi l'empreinte philosophique. Après la conquête de l'Asie centrale et du Sind, l'Islam prit un contact assez étroit et immédiat avec les idées hindoues. Les Sādhus et les moines hindous offraient aux mystiques musulmans l'exemple d'une expérience nouvelle en matière de religion. Sous le règne des Abbassides, la littérature hindoue devint accessible aux intellectuels et aux mystiques déjà iranisés. On adapta à l'Islam les légendes religieuses hindoues et bouddhistes. La légende d'Ibrahim bin Adham, célèbre soufi d'Asie centrale, n'est que l'histoire du Bouddha, arrangée à la musulmane. En général, l'influence du bouddhisme sur l'Islam de la première époque apparaît clairement dans le culte des saints en Asie centrale. Les *ziārats*, tombeaux des saints soufis, n'ont fait souvent que remplacer les anciens *stūpa* bouddhiques. En s'y rendant en pèlerinage, les pieux Musulmans reprennent la vieille coutume des adeptes du Bouddha. Les sanctuaires musulmans aux frontières de l'Inde et de l'Asie centrale, tels que le *ziārat* du sheikh Beg, qui fait penser à un monastère (*vihāra*) boudhique (3); le *ziārat* du Pīr Ghaltān et les trois sanctuaires voisins, qui attirent de nombreux fidèles pour la fête du Nauroz, la cérémonie pré-islamique du

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*
(3) Stein, *Innermost Asia*, vol. II, p. 866.

Nouvel An, au cours de laquelle les pélerins déposent des offrandes sur de larges pierres ; les *ziārat* de Shāh Awliyā de Sarīkol, de Shāha khel Bāba, le sanctuaire de Pakhan-Khojān, qui protège, selon les croyances locales, les eaux de la rivière Kāratāsh dont dépend l'irrigation du pays, et beaucoup d'autres sanctuaires analogues rappellent d'une manière frappante les *stūpa* pré-islamiques (1). Le culte a changé, mais il a gardé son fond et ses motifs psychologiques d'autrefois ; seulement Mahomet, Alī ou quelque saint soufi ont pris la place du Bouddha (2).

Les monastères de l'Asie centrale, autrefois habités par des moines bouddhiques, furent occupés par des Soufis musulmans qui devinrent les chefs de la religion populaire. Les traditions et les idées locales ont dû, sans nul doute, communiquer leur empreinte à l'Islam primitif. Il est permis de supposer que la pensée bouddhique, en particulier, a pris part à la constitution du mysticisme islamique ouvert, dès le début, à toutes les influences externes. Il existe des traductions d'ouvrages d'origine boudhique, achevées par des Musulmans au troisième siècle de l'Hégire. C'est ainsi que *Bilauhar va Budasif* et *Kitāb al Bud* furent traduits par Ibn al Muqaffa et Ibn al-Lahiqi. Plus tard, Al-Birouni traduisit du sanscrit en arabe le *Yoga-Sūtra,* livre classique des mystiques hindous, auquel il donna le titre de *Kitāb Pātanjal al Hindī fil* khilās *min al Amthāl.*

La pénétration des idées hindo-bouddhistes fut si profonde que plusieurs Soufis furent exécutés pour avoir adopté des idées hétérodoxes. Ils furent désignés comme des *zindīq* ; ce terme fut

(1) Id, p. 64.

(2) W. Barthold signale, parmi « Les places du culte pré-islamique à Boukhara » la porte Nau behār, où se réunissent les pélerins pour se rendre au tombeau du saint musulman, Bekh al Dīn Nak*sh*bend (1318-1391), enterré à dix kilomètres de Boukhāra, dans un village qui porte son nom. C'est l'endroit même d'où partaient autrefois les pélerins boudhistes ; le village en question, surnommé, en l'honneur du saint, *Kasr i Arifān* (Château de ceux qui savent), s'appelait encore, au quatorzième siècle, *Kasr i Hinduvan* (Château des Hindous. (*Vostocnye Zapiski*, publication de l'Institut des Langues orientales vivantes, Léningrad, 1927, p. 19).

appliqué par la suite à tous ceux qui résistaient à l'orthodoxie religieuse de l'Etat islamique (1). Shams Sirāj, dans son histoire du règne de Firozshāh, parle également des Soufis hérétiques qui furent persécutés par le roi. Il mentionne les noms de Rukn al Dīn et du Sheikh Mahru du Guzerate, qui disait, comme Mansūr Hallaj, *Ana-l-Haqq*, « Dieu, c'est moi. » (2).

En effet, l'indifférence confessionnelle des Soufis, en Perse et dans l'Inde, les rendait suspects aux Musulmans orthodoxes. Le Soufisme devint, dans une très grande mesure, un mouvement d'adaptation aux diverses conditions sociales et religieuses avec lesquelles l'Islam se trouvait être en contact. Dans l'Asie centrale comme ailleurs, les religions et les traditions locales s'introduisaient dans l'Islam sous l'aspect du Tasawwuf. En même temps que des éléments légendaires, le Soufisme accueillait et s'assimilait un grand nombre de notions d'ordre spirituel. C'est ainsi, par exemple, qu'il emprunta aux moines bouddhistes l'idée des étapes que l'âme doit parcourir avant d'atteindre le Nirvāṇa. Voici quels sont les stades par lesquels un Soufi doit passer avant de se réunir à Dieu :

1° *Nasūt*, le monde matériel ;

2° *Malakūt*, le monde de la connaissance pure ;

3° *Jabrūt*, le monde de la puissance spirituelle ;

4° *Lāhūt*, le monde la négation, où rien n'existe, hormis Dieu;

5° *Hāhūt*, le monde du silence absolu (3).

Ainsi donc, avant même d'être venu dans l'Inde, le Soufisme avait adopté, en matière de philosophie, beaucoup d'idées indiennes et en avait fait des éléments constituants de sa propre évolution.

Le trait principal du développement du soufisme dans l'Inde

(1) Goldzieher, J. R. A. S., 1904.

(2) Elliot, vol. 3, p. 380.

(3) Cf. Les divers « systèmes » (ou plans) de l'univers (*dhātu*) avec leurs « domaines » (*avacara*), tels que les établit le boudhisme. P. Oltramare (*La Théosophie Bouddhique*, Paris, 1923), les définit ainsi que suit : *bhūmi*, domaine des plaisirs sensuels ; *kāmāvacara*, domaines des êtres inférieurs à l'homme, des hommes et de six catégories des dieux ; *rūpāvacara*, domaine des formes ou de

a été son attitude extrêmement large et tolérante à l'égard des autres religion, ce qui lui a permis d'y atteindre une expansion sans précédent. Son action s'est surtout exercée parmi les classes inférieures de la population hindoue, qui l'accueillaient comme un moyen d'améliorer leur situation économique et sociale. Ainsi que nous l'avons mentionné ailleurs, la grande majorité des Musulmans actuels est constituée, dans l'Inde, par les descendants de ces convertis de la première heure.

Après la conquête de l'Inde du Nord, au douzième siècle, divers ordres soufis vinrent s'y établir. En particulier, les Chi*sh*tī et les Qādarī prirent racine dans différentes parties du pays et y développèrent une très grande activité. Les ordres des Naqshbandī, des Suhrawardī, Shattārī, des Madārī, etc., y furent également représentés. Le succès particulier des Chi*sh*tī et des Qādarī a été dû, comme nous le verrons par la suite, à ce qu'ils surent mieux s'adapter aux us et coutumes du pays où ils étaient venus se fixer.

L'ordre des Chi*sh*tī, fondé par Khwāja Abu Abdāl Chi*sh*tī (mort en 966 A. D.) fut introduit dans l'Inde par *Kh*wāja Moin al Dīn Chi*sh*tī, disciple de Khwāja Usmān Haroun. Né au Seistān, en 1143 A. D., il vint dans l'Inde peu avant les invasions de Shihāb al Dīn *Gh*ori et acquit une grande renommée sous le nom de Sultān ul *Hind*, le roi de l'Inde. Dans sa jeunesse, il avait beaucoup voyagé dans les pays musulmans et avait longtemps vécu à Samarkand, où il faisait ses études. Ce fut probablement dans cette ville qui avait été, peu de siècle auparavant, un important centre bouddhique, que Moin al Dīn Chi*sh*tī dut rencontrer des pélerins hindous et subir la première attraction de l'Inde, qui devint, par la suite, sa patrie d'adoption. La chose est d'autant plus plausible que les moines bouddhistes, même après la conquête de l'Asie centrale par les Musulmans, avaient coutume de parcourir le pays jusqu'à Bakou même. Avant de venir dans l'Inde, Moin al Dīn avait fréquenté plusieurs chefs Soufis de

---

la matière; *arūpyāvacara*, domaine de l'immatériel; *anāçrava-(dhātu)*, domaine de la transcendance.

l'époque, y compris Abd al Qādir Djilāni, fondateur de l'ordre Soufi des Qādarī. A en croire la tradition, il s'était également trouvé en communion spirituelle avec Alī Hujwirī, l'auteur du *Kashf al Mahjūb*, sur la tombe duquel il avait demeuré quelque temps durant son séjour à Lahore. De là, il se rendit à Delhi et ensuite à Ajmer, citadelle du paganisme, où les Brahmanes étaient particulièrement puissants.

On ne peut s'empêcher de penser avec admiration à cet homme, tout seul, vivant parmi des gens qui considéraient comme une souillure le moindre contact avec un musulman. On lui refusa parfois de l'eau à boire. Sous le climat torride du Rājpoutāna, c'était le châtiment le plus dur qu'on pût imaginer. Mais il était un *mleccha*, un impur, essayant de s'établir parmi les pieux Hindous pour les entraîner dans la voie de l'émancipation sociale et du progrès. Il s'installa à proximité de l'étang Ana Sāgar, situé au milieu des temples, au cœur même d'Ajmer (1). Les Brahmanes ne pouvaient tolérer cette impudence de la part d'un *mleccha* à peine autorisé par la tradition de s'approcher des lieux sacrés. Ils demandèrent au roi d'Ajmer d'exiler le *Kh*wāja dont l'influence commençait à se faire sentir parmi les basses castes de l'endroit. Le roi envoya l'ordre d'expulsion par l'intermédiaire du Mahant Rām Deo, chef des Brahmanes d'Ajmer. La légende raconte qu'en s'approchant du *Kh*wāja, Rām Deo fut à tel point impressionné par sa personne, qu'il récita séance tenante la Kalima, formule sacrée d'initiation à l'Islam, et devint, à partir de cet instant, un fidèle disciple du *Kh*wāja, qui le prit en affection et lui donna le surnom de *Shādi Deo*, dispensateur du Bonheur.

La conversion miraculeuse de Rām Deo fit sensation à Ajmer. Les Brahmanes l'attribuèrent à la sorcellerie. Pour la combattre, ils firent venir le fameux magicien hindou Jaipāl, qui était passé maître en arts surnaturels. Jaipāl déploya toute sa science pour agir sur le *Kh*wāja, mais tous ses efforts furent inutiles. A en

---

(1) Ghulam Sarvar, *Khazīnat ul Asfiā*, vol. IV, p. 26 et suiv.

croire la légende, il se convertit également à l'Islam et adhéra à l'enseignement du *Khwāja*. Une légende répandue dans le Rājpoutāna ajoute en outre que le *Khwāja* demanda au Tout-Puissant d'accorder à Jaipāl la vie éternelle et que cette prière fut exaucée. Le peuple du Rājpoutāna croit que Jaipāl, comme *Khiḍr*, est toujours vivant, qu'il habite ùn coin perdu dans la montagne et vient au secours des voyageurs qui se trouvent dans quelque difficulté.

Khwāja Moin al Dīn Chi*sh*tī fut le précurseur de Muhammad Ghori et l'annonciateur des triomphes ultérieurs de l'Islam dans l'Inde. Ce fut à son époque que le Panjab et la vallée du Gange tombèrent sous la suprématie politique de l'Islam. Muhammad Ghori nomma vice-roi de l'Inde Qutb al-Dīn Aibak, qui fixa ses quartiers à Guhram, puis à Delhi, et posa ainsi les fondements de l'Empire musulman dans l'Inde. Les premiers mystiques ont été généralement missionnaires et médecins à la fois. Ils prêchaient une forme supérieure de la civilisation et soignaient les malades — guérisseurs d'âmes autant que de corps. Selon la légende, *Kh*wāja Moin al Dīn aurait guéri beaucoup de malades incurables et ses disciples firent de même. En effet, au moment de leur arrivée dans l'Inde, les Musulmans étaient déjà fort avancés en matière de sciences médicales. On avait traduit en arabe et en persan tous les anciens ouvrages grecs sur la médecine. C'est pourquoi, aujourd'hui encore, le système médical des Musulmans est appelé, dans l'Inde, *yūnāni*, c'est-à-dire grec. Les Soufis, qui se fixaient généralement parmi le petit peuple qu'ils endoctrinaient et convertissaient à leur religion, étaient obligés d'acquérir certaines notions de médecine. Ils avaient également recours aux amulettes qui sont extrêmement répandues dans l'Inde. De nos jours encore, on y voit constamment de nombreux visiteurs se presser dans les dargāhs des soufis musulmans en quête d'une amulette qui consiste, le plus souvent, en quelque verset du Coran.

Pendant son séjour à Ajmer, Moin al Dīn épousa une femme hindoue qu'il avait convertie à l'Islam. Elle s'appelait Bībī Hafiza

Jamāl et devint une prédicatrice enthousiaste de sa nouvelle religion. En l'épousant, le *Kh*wāja donna l'exemple de cette fraternité islamique qu'il cherchait à répandre dans l'Inde, pays de rigide réglementation sociale, basée sur le système des castes. Sa tolérance à l'égard des Hindous lui valut une très grande popularité ; aussi les foules de pélerins qui, tous les ans, viennent visiter son tombeau, comptent-elles toujours un grand nombre d'Hindous. Quant aux Musulmans, ils attachent à ces pélerinages annuels, appelés *'Urs*, autant d'importance qu'au pélerinage à la Mecque.

Après la mort du *Kh*wāja, ses nombreux disciples continuèrent son œuvre d'apostolat. Voici ceux d'entre eux qu'il avait investis du Khalifat : le sheikh Hamid al Dīn Nāgari, Ba*kh*tiyār Kāki Khwāja Burhān al Dīn, *Kh*wāja Suleiman *Gh*āzī, le Sheikh Shams al Dīn, *Kh*wājā Hasan *Kh*ayyāt, Jaipal Jogi (connu sous le nom d'Abdullah Biabānī (1), le Sheikh Sadr al Dīn Kirmāni, Bībī Hafiza Jamāl, le Sheikh Alī Sanjarī, le sultān Masūd *Gh*āzī (2).

De même que leur premier chef, les Chi*sh*tis ont généralement fait preuve d'une grande tolérance à l'égard des non-Musulmans, ainsi que d'une grande largeur d'esprit dans l'interprétation de la loi du Coran. Ils ont beaucoup pratiqué le *samā*, chants et musique interdits aux Musulmans orthodoxes. On raconte que le *Kh*wāja Ba*kh*tiyār Kāki, un des khalifs du *Kh*wājā Moin al Dīn Chi*sh*tī, est mort en état d'extase, alors qu'il se faisait chanter la strophe suivante :

Kushtagān e khanjar *e taslīm rā,*
har zamān az ghaib *jān e dīgar ast.*

« Ceux qui sont tués par le poignard du renoncement obtiennent à tout instant une vie nouvelle du mystérieux. »

---

(1) *Biabānī* signifie « celui qui erre dans le désert ».

(2) Il faut le distinguer de Sālār Masūd *Gh*āzī, le célèbre martyr, enterré à Bahrauch, qui est un saint très populaire parmi les basses classes musulmanes et hindoues.

Le disciple de Ba*kh*tiyār, le sheikh Farid al Dīn Ganj*sh*akar, mort en 1265, suivit l'exemple des premiers Chi*sh*tīs. Il vécut longtemps en ascète et semble avoir subi l'influence des idées mystiques hindoues. Son tombeau se trouve à Pakpatan, dans le Panjab; c'est un grand centre de pélérinage qui attire tous les ans de nombreux hindous, aussi bien que des Musulmans. Il comporte une petite fenêtre considérée comme l'entrée du paradis : quiconque réussit à passer par cette fenêtre, qu'il soit Musulman ou Hindou, obtient le salut dans la vie future. Il est curieux de noter que cette épreuve tente les Hindous autant que les Musulmans.

Les principaux disciples de Farid al Dīn Ganj*sh*akar sont Qutb-i-Abdāl sheikh Alī bin Ahmed Sābir (1291) et Muhamad bin Ahmed bin Daniyāl al Bukhāri, connu également sous le nom de Nizām al Dīn Awliyā (1). Le sheikh Ganj*sh*akar rencontra Nizām al Dīn lorsque celui-ci était encore très jeune. Il fut frappé de son intelligence et de la profondeur de sa vision intérieure. Il l'investit du *Kh*alifat à l'âge de vingt ans. Ce mystique, de même que les autres Chi*sh*tīs, avait de fortes tendances pro-hindoues. On célèbre la largeur éclectique de ses conceptions. Un jour qu'il se trouvait au bord de la Jamna, à Delhi, il y vit de nombreux Hindous faisant leurs ablutions rituelles, leur pûjā et leurs prières. Il composa aussitôt le vers suivant :

Har qaum rāst rāhe, dīne va qiblagāhe,

« Chaque peuple a ses propres voies religieuses et sa propre Qibla (Kaaba). »

Le poète Amīr *Kh*usrū, qui se trouvait à côté du sheikh, répondit aussitôt :

Mā qiblā rāst kardem bar tarfe kajkulāhe (2).

---

(1) *Awliyā* est le pluriel de Walī, le saint. Nizān al Dīn a reçu ce surnom car on lui attribuait la puissance de plusieurs saints.

(2) Shibli, *Shair ul Ajam*, vol. 2 p, 129.

« Nous avons tourné notre qibla vers celui qui porte un bonnet penché. » (1).

Le sheikh Nizām al Dīn aurait également raconté que Dieu Tout-Puissant lui avait parlé, le jour de la création, en langue pūrbi (hindi oriental). Il aimait à se faire chanter des *campū* et des *çlok* hindous. Ce fut surtout grâce à son influence personnelle qu'Amīr Khusrū, un de ses principaux disciples et un des plus grands poètes de l'Inde, se mit à écrire en *bhāṣā*, considérée jusque-là comme une langue vulgaire. Le même poète étudia également le sanscrit, ainsi que la musique indienne, et inventa de nombreuses *rāg* et *rāgnī*. C'est ainsi que le sheikh suscitait parmi son entourage musulman un vif intérêt pour la vie et la pensée des Hindous.

L'éclectisme de Nizām al Dīn Awliyā, de même que son amour pour la musique et les danses extatiques, le firent dénoncer comme traître à la foi orthodoxe. Le dernier roi Khilji, *Kh*usrū, Musulman de date récente (2), n'avait, lui non plus, rien d'un orthodoxe. Les historiens musulmans racontent avec indignation que les rites idolâtres des Hindous étaient régulièrement célébrés à la cour même de ce roi (3). Tant qu'il demeura au pouvoir, personne n'osa protester contre ce que faisait le sheikh. Mais le successeur de *Kh*usrū, le roi *Gh*iyās al-Dīn Tu*gh*luk shāh, fit tout son possible pour amener ses sujets musulmans à observer les règles strictement orthodoxes du Shariat. Ce roi était lui-même un bon Musulman, et suivait minutieusement toutes les prescriptions de sa religion.

Irrité par les agissements du sheikh, il le fit traduire devant un tribunal de cinquante-trois théologiens. Mais ceux-ci se prononcèrent en faveur de « l'hérétique », influencés, comme dit

---

(1) Le sheik Nizām al Dīn avait coutume de porter son bonnet penché sur l'oreille. C'est un usage en vogue, dans l'Inde comme ailleurs, parmi les gens « chic », ainsi que parmi les artistes.

(2) Il avait été un des ministres de Qutb al Dīn Khilji et se fit proclamer roi après avoir assassiné son prédécesseur.

(3) Haig, *Cambridge History of India*, vol. III, p. 125.

la légende, par l'empire mystérieux de sa personnalité. Ils s'abstinrent même d'interdire les pratiques musicales et mystiques qu'on reprochait surtout au Sheikh et à ses adeptes. Ces pratiques, déclarèrent-ils, étaient peut-être nouvelles dans l'Islam (*bid'a*), mais rien, dans le Coran, ne les condamnait d'une façon explicite. En fait, le mécontentement du sultan avait des motifs inavoués. Tu*gh*luk était jaloux de la grande influence morale et spirituelle que le Sheikh exerçait sur les populations, tant hindoues que musulmanes. Et lorsqu'il eût enrôlé parmi ses fidèles disciples jusqu'au fils du Sultan, Ulu*gh Kh*an, le roi y vit un grand danger politique.

En revenant d'un voyage qu'il fit au Bengale, Tu*gh*luk écrivit au Sheikh pour l'engager à quitter Ghiyāspur (Delhi), car trop de gens venaient l'y voir, de sorte que les gens qui s'y rendaient pour affaires d'Etat ne trouvaient pas de place pour se loger. A en croire la tradition, le Sheikh aurait répondu :

Hunoz Dilli dūr ast, « Delhi est encore loin. »

Cette locution s'est conservée dans la langue : aujourd'hui encore, on l'emploie pour désigner les difficultés qu'il reste à surmonter avant d'arriver à la fin de telle ou telle entreprise. Le Sultan mourut, en effet, avant d'avoir atteint la capitale et le Sheikh, que personne ne songea plus à expulser, y demeura jusqu'à sa mort (1325 A. D.). Aujourd'hui encore, son tombeau attire de nombreux pèlerins de toutes les parties de l'Inde, hommes et femmes, Hindous et Musulmans.

Le Sheikh Nizām al Dīn Awliyā représente, dans l'histoire de l'Inde musulmane, une grande force spirituelle. Ses disciples se répandirent à travers tout le pays. Sa personnalité et la largeur de ses conceptions religieuses assurèrent la popularité des Chis*h*tī. Nasīr al Dīn Chirā*gh* Dehlavi (mort en 1379) fut son khalife ; parmi ses autres disciples, on peut citer des hommes aussi éminents que le poète Amīr *Kh*usrū, Mīr Hasan Dehlavi, l'historien Zia al Dīn Barni et le sheikh Sirāj al Dīn, dont le disciple, le sheikh Ala al Dīn Ala al Haq (mort en 1422), propagea la doctrine des Chis*h*tī dans le Bengale. Un des disciples de Nasīr al

Dīn, Mīr Sayyed Muhammad, connu sous le nom de Gisūdarāz (« l'homme aux longues boucles »), introduisit cette doctrine dans le Deccan. Il s'établit lui-même à Gulbarga (en 1412). Ahmed, frère du roi Firūz, conçut une grande admiration pour Gisūdarāz et suivit avec un inlassable plaisir ses entretiens sur la religion (1). Gisūdarāz est mort en 1442, à Gulbarga ; son tombeau devint, et reste encore, un lieu de pélerinage pour les Hindous et les Musulmans du Deccan.

Le sheikh Nizām al Dīn eut la chance d'enrôler parmi ses principaux disciples le célèbre poète et musicien Amīr *Kh*usrū. Tout jeune enfant, son père le conduisit auprès du sheikh qui le prit en grande amitié. Amīr *Kh*usrū résida par la suite à la cour du Sultan *Gh*iyās al Dīn Balban ; à la mort de ce dernier (en 1285), le poète vécut à Delhi, en communion intime avec le sheikh, qui continua à lui témoigner une très grande affection.

Nizām al Dīn avait l'habitude de dire que le jour de la résurrection, lorsqu'on lui demanderait ce qu'il avait apporté, il répondrait : « J'ai apporté la lumière (*nūr*) qui resplendit dans le cœur de ce Turc de Dieu. » (2).

Amīr *Kh*usrū était un poète de grand talent, ainsi qu'un grand Soufi. Il aurait écrit trois ou quatre cent mille vers en différentes langues. Outre le persan, il maniait l'arabe et l'hindi. Il peut être considéré comme le promoteur de la poésie moderne en hindi et en urdu. La variété de ses dons est remarquable : il était à la fois poète, soufi et courtisan, historien et musicien. Ses récits historiques sur le règne d'Ala al Dīn *Kh*ilji et de ses prédécesseurs sont une des sources les plus précieuses que nous

(1) Id., *ibid.*, p. 393.

(2) Dārā Shikūh, *Safīnat ul Awliyā*. Bibl. Nat., Mss N° 146, supp. Persan, p 59. V. aussi Masūm Ali Shāh, *Taraiq al Haqāiq*, p. 60, et Jāmi, *Nafahāt ul Uns*, p. 110. Ces deux derniers écrivains donnent une version différente de la parole du Sheikh. Selon eux, il aurait dit : « Seigneur, pardonne-moi au nom de la flamme (qui brille) dans le cœur de ce Turc ». Le Sheikh avait l'habitude d'appeler Amīr Khusrū *Turkallāh*, « *Turc de Dieu* ». Amīr appartenait à une famille turque, nommée Lachin, qui était originaire de Kash, dans le Turkestan. Son père, Saif al Dīn, était venu dans l'Inde du temps de Chengīz Khān.

possédions pour cette période de l'Inde musulmane. Un de ses Mathnawis, le *Nuh Sepehr*, « Les neuf sphères », contient la description du règne de Mubārak Shāh. Dans la troisième « sphère » de ce livre, il parle avec beaucoup d'estime de la littérature et de la pensée indienne et fournit des renseignements intéressants sur divers parlers de l'Inde.

La poésie d'Amīr *Kh*usrū se place parmi les meilleures œuvres de la littérature persane. Il est le seul poète hindou dont la valeur fût reconnue sans réserves, même par les auteurs perses. Mais il se sent essentiellement hindou et proclame avec orgueil :

Āhū e hindiam man ne ushtur e hujīzam : « Je suis une gazelle d'Inde et non un chameau du Hijaz. »

Comme les autres Soufis de l'ordre des Chi*sh*tīs, Amīr *Kh*usrū contribua, dans une grande mesure et dans divers domaines de la pensée et de la vie pratique, à l'œuvre de rapprochement et de réconciliation entre les Hindous et les Musulmans.

Un autre Soufi de l'ordre des Chi*sh*tīs, qui contribua au développement de la langue hindi, ainsi qu'on appelait alors l'urdu, fut le Shāh Miranjī (mort en 1524). Il vivait à Bijapour ; Musulmans et Hindous bénéficiaient au même titre de son action spirituelle. Poète, il se servait invariablement de termes et d'images mystiques hindous (1). Il employait généralement les mots arabes et persans tels qu'ils étaient prononcés par le peuple hindou et musulman de l'Inde et cherchait, par ce moyen, à combler l'abîme qui séparait les éléments cultivés du gros de la population. C'était le procédé habituel des Soufis et surtout de l'ordre des Chi*sh*tīs : intimement liés à la vie quotidienne du peuple, ils en faisaient l'éducation par le canal de sa propre langue et de sa propre pensée. L'essor que ces soufis ont donné aux langues parlées de l'Inde constitue un des services les plus importants qu'ils aient rendus à l'histoire culturelle du pays.

A ce propos, il convient de mentionner ici un autre sheikh

---

(1) Maulvi Abdul Haq, *Urdū*, avril 1927, p. 179

Chi*sh*tī, Otman Zindāpīr de Pānipat (mort en 1531) (1). Il jouissait d'une grande popularité aussi bien parmi les Hindous que parmi les Musulmans de sa ville. Deux jaṭs, l'un Hindou, l'autre Musulman, s'étant pris de querelle, ils en appelèrent au Sheikh pour trancher le litige. Le Sheikh se prononça en faveur du Musulman. L'autre accusa l'arbitre de partialité pour son coréligionnaire. Le Sheikh en fut très affecté ; il usa de toute son autorité morale pour réconcilier les deux adversaires et réussit non seulement à éviter un conflit sanglant, mais même à arranger un mariage entre leurs enfants. Les mariages mixtes entre Hindous et Musulmans étaient, d'ailleurs, très fréquents à cette époque ; des gens qui s'étaient convertis à l'Islam continuaient souvent à vivre sur un pied de parenté avec des gens du même clan qui demeuraient Hindous. A en juger d'après les légendes populaires du Panjab et du Bengale (2), il devait se produire, dans les deux premiers siècles après l'arrivée des Musulmans dans l'Inde, une fusion continuelle des races et des religions, surtout parmi la population paysanne qui, même en se convertissant à la religion des conquérants, demeurait au fond fidèle à ses anciennes croyances et à ses anciennes conceptions.

Au seizième siècle encore, nous voyons les traditions mystiques de l'ordre des Chi*sh*tīs exercer leur influence sur l'esprit synthétique de l'empereur Akbar, un des plus grand hommes que l'Inde ait jamais produits. Les dogmes musulmans ayant cessé de le satisfaire, il se livra à une étude comparative de toutes les grandes religions et en vint à conclure que chacune d'entre elles contenait quelques éléments de la vérité. L'attitude intolérante des dévots lui répugnait profondément : il aspirait à une religion éclectique greffée sur le soufisme musulman. Le père Monserrate, qui connut personnellement Akbar, décrit ainsi qu'il suit son attitude religieuse : (3)

---

(1) Ghulam Sarwar, *Khazīnat ul Asfiā*, vol. 1, p. 443.

(2) Temple, *The Legends of Punjab*, vol. 2, p. 370. — D. C. Sen, *Folk-literature of Bengal*, vol. 3, p. xxiii.

(3) J. S. Hoyland, *The Commentary of Father Monserrate*.

« J'aperçois, disait un jour l'empereur, que les diverses voies religieuses comportent des coutumes et des croyances variées. Car les doctrines des Hindous, des Musulmans, des Zoroastriens, des Juifs et des Chrétiens sont toutes différentes. Cependant, les adeptes de chaque religion considèrent les institutions de leur propre religion comme supérieures à celles de toute autre. Non seulement cela, mais ils cherchent à convertir les autres à leurs propres croyances. S'ils refusent d'être convertis, non seulement ils les méprisent, mais ils les considèrent, pour cette raison même, comme leurs ennemis. Et c'est ce qui m'inspire bien des doutes et des scrupules graves. »

Akbar avait, en effet, une profonde aversion pour l'esprit de secte, inhérent aux systèmes mêmes des diverses religions, et c'est pourquoi il hésitait à s'attacher d'une façon exclusive à une confession ou à une croyance déterminée. Le *Dīn-e-Ilāhī* (1), ainsi qu'on a nommé sa religion, reposait sur les anciennes traditions du Tasawwuf, dont il s'était profondément imprégné en fréquentant des gens tels que Salīm Chishtī de Fatehpur et le sheikh Tāj al Dīn, fils du sheikh Zakariyā d'Ayodhya. Le sheihk Tāj al Dīn, auteur de plusieurs commentaires sur des problèmes du soufisme, considéré comme l'Ibn al Arabi de son temps, ne tenait pas excessivement à la stricte observation de la loi du Coran (2). Akbar passait en sa compagnie des nuits entières et ce fut sous son influence qu'il devint un adepte fervent du *Wahdat ul Wujūd*, doctrine qui proclame l'unité de toute existence, suprême interprétation panthéiste de l'univers, telle qu'elle est exposée par certaines écoles des Soufis.

Les liens spirituels qui unissaient Akbar aux Chishtī apparaissent dans sa profonde et pieuse vénération pour le Khwāja Moin al Dīn Chishtī, dont il visita à maintes reprises le tombeau. Après la conquête de Cittor, il se rendit à pied à Ajmer et y passa trois jours. Les historiens racontent que le sultan Salīm Mirzā (connu

(1) C'est-à-dire « religion de Dieu ».

(2) Abdul Qadir Badaoni, *Muntakhab al Tawārīkh*, vol. 3, p. 261-262.

sous le nom d'empereur Djahāngīr) est né dans la maison du sheikh Salīm Chi*sh*tī et grâce à ses prières. Avant la naissance de ce prince, Akbar avait décidé, au cas où le Tout-Puissant lui accorderait un fils, de faire un pélerinage au tombeau du Khwāja (1). Son vœu ayant été exaucé, il se rendit à pied d'Agra à Ajmer, couvrant tous les jours une distance de sept à huit kos. Parvenu à destination, il suivit fidèlement toutes les prescriptions du rite ; ensuite, il fit ériger un mur autour du tombeau et se fit construire un palais tout à côté de ce lieu sacré. Si grand était le respect de l'empereur pour le saint soufi que ses émirs, ses khāns et les gens de sa cour s'empressèrent, à leur tour, de se faire construire des maisons au même endroit, afin de gagner ainsi la faveur de leur souverain (2). Akbar visita de même les tombeaux des soufi Chi*sh*tī à Delhi. Un jour, il se rendit à Ayodhya pour rendre hommage au tombeau du sheikh Farīd al Dīn Ganj*sh*akar. Dès qu'il aperçut de loin l'objet de son pieux voyage, il mit pied à terre en signe de vénération, se soumit, ici encore, à toutes les cérémonies d'usage, et distribua des aumônes aux pauvres. L'attachement de l'empereur Akbar à l'ordre des Chi*sh*tī a donc été, nous le voyons, aussi durable qu'effectif — chose qui échappa aux écrivains de son époque, mais qui explique cependant certains points obscurs de sa conduite (3).

Les tendances soufistes d'Akbar s'étaient surtout accentuées, grâce à ses relations intimes avec les deux frères Faizī et Abul Fazl, qui se sont taillé, chacun à sa façon, une place prééminente dans l'histoire de l'Inde musulmane. Tous deux étaient des mystiques, bien qu'ils fussent restés en dehors des ordres réguliers des Soufis. Ils étaient les fils du sheikh Mubārak, homme aussi pieux qu'érudit, qui s'était beaucoup intéressé au

---

(1) Nizam al Din Ahmed, *Tabaqāte Akbarī*, Elliot, v. 5, p. 273.

(2) *Ibid.*, p. 325.

(3) L'historien Badāoni, par exemple, s'étonne qu'Akbar ait révéré le Khwāja, tout en critiquant Mahomet et sa loi. Il y a lieu de croire que le soufisme était, aux yeux d'Akbar, la forme de l'Islam la plus appropriée aux conditions indiennes.

mouvement en faveur de la réforme religieuse de l'Islam, connu sous le nom du mouvement Mahdavī et dont l'action s'est poursuivie durant tout le seizième siècle (1). Ce mouvement avait pour objet la réforme interne de l'Islam corrompu par les menées des *ulema-e-sū*, les savants dégénérés. Le sheikh Alāī, qui s'était déclaré Madhī (en 1551 A. D., à Biana, près d'Agra), réussit à réunir de nombreux adeptes et à fonder une confrérie parmi les classes indigentes des Musulmans, tels que les bûcherons et les porteurs d'eau. L'influence grandissante du sheikh attira l'attention du gouvernement, qui en prit ombrage, surtout lorsqu'un certain nombre de nobles se furent ralliés au mouvement. Le sheikh fut saisi et fouetté à mort, ce qui suscita un grand mécontentement parmi le peuple. La légende ne manqua pas d'attribuer la chute de l'Empire des Turcs et la victoire remportée par Humāyun (1555 A. D.), aux atrocités commises par le gouvernement turc contre les Mahdavīs, adeptes du sheikh Alāī.

Le sheikh Mubārak a été également lié au mouvement Mahdiviste.. Il se peut qu'il ait obéi, dans l'occurrence, à des motifs

(1) *Mahdī* signifie « guide ». Selon certaines traditions attribuées au Prophète, un guide doit naître parmi les Musulmans, qui les ramènera sur le droit chemin lorsqu'ils s'en seront par trop écartés. Il rénovera l'Islam et en effacera toutes les erreurs. La même croyance dans le Messie et dans le *Kalang kī Avatār* se retrouve chez les Juifs et chez les Hindous. Abstraction faite des origines de cette idée, il mérite d'être noté que, depuis le début de l'histoire de l'Islam, tous les mouvements d'hétérodoxie ou d'adaptation ont été plus ou moins étroitement liés au Mahdivisme. Tel a été le cas de l'Ismaëlisme Fatimide et du shiisme en Perse. D'après la doctrine orthodoxe, Mahomet aurait « scellé » le prophétisme — en se déclarant *Khātim al Nabiīn*, le dernier des prophètes. Ainsi, depuis la promulgation du Shariat considéré comme la meilleure des lois instituant le meilleur ordre social, tout changement ou toute innovation seraient devenus inutiles. Aussi, tous les mouvements en faveur d'une réforme de l'Islam cherchèrent-ils un appui dans la doctrine du Mahdivisme qui, seule, pouvait les sanctionner et leur assurer les sympathies du peuple. L'histoire de cette doctrine dans l'Inde est à peu près, sinon absolument, identique à son histoire dans les autres parties du monde islamique. Mīr Sayyed Muhammed de Jaunpur, qui s'était déclaré Madhī, fut le premier qui érigea en un système déterminé les idées du Mahdivisme. Aujourd'hui encore, on trouve des adeptes de cette doctrine dans toutes les parties de l'Inde.

tant religieux que politiques. Il voyait la corruption gagner l'Islam grâce à l'ignorance des prêtres, et il souhaitait, d'autre part, la ruine politique du parti des mullahs haut placés, chefs religieux qui exerçaient en même temps une influence décisive sur la vie politique du pays. Après la mort du sheikh Alāī, Mubārak, grâce à sa vaste et profonde érudition, réussit à se faire reconnaître comme le porte-parole du Mahdivisme. Il semble bien qu'il avait voulu, par la suite, se désolidariser de ce mouvement, mais ce n'était pas chose facile. Il écrivit un *Tafsīr*, commentaire sur le Coran, intitulé *Manba il Uyūn*, « Source des fontaines », où il adopta, en ce qui concernait l'interprétation de certaines difficultés du Coran, un point de vue tout à fait orthodoxe, alors qu'il aurait pu cependant, comme tant d'autres exégètes, y faire apparaître l'indépendance de son propre jugement. Quoi qu'il en fût, les sympathies que Mubārak avait montrées pour le Mahdivisme suffirent à compromettre, au plus haut point, toute sa carrière sociale. Lorsque l'empereur Akbar prit le pouvoir, en 1560 A. D. (1), il était entièrement dominé par les mullahs de la Cour, au nombre desquels se trouvaient le sheikh Abd al Nabī et Makhdūm ul Mulk, ennemis irréductibles du sheikh Mubārak. Des ordres auraient été donnés pour faire arrêter ce dernier et l'amener à la cour, où il aurait à répondre de ses opinions hérétiques. Le sheikh, averti, aurait quitté sa maison et se serait caché avec ses deux fils. Les policiers, dépités, auraient brisé l'autel de la mosquée où il avait coutume de dire ses prières (2). D'après le témoignage contraire de Maāsar ul Umara, Mubārak et Faizī se seraient présentés à la cour, mais auraient été éconduits d'une façon outrageante par Abdal Nabī, qui les accusait de tendances shiites.

Sur le conseil du sheikh Salīm Chishtī de Fatehpur Sīkri, pour lequel Akbar professait la plus grande vénération, Mubārak

(1) Il monta sur le trône en 1556, mais, pendant quatre ans, l'administration de l'Etat fut exercée par Biram Khān. La régence prit fin en 1560.

(2) Badaoni, *Muntākhab al Tawārīkh*, vol. 2, p. 199.

quitta Agra et se rendit dans le Guzerate, où il fut très bien reçu par le frère de lait de l'empereur, le Khān Āzam Mirzā Kokā. La protection de ce dernier assura également la carrière du jeune Faizī, reçu à la cour impériale ; son talent poétique et ses vastes connaissances lui gagnèrent bientôt l'intérêt bienveillant d'Akbar. Son frère cadet, Abul Fazl, fut également introduit à la cour en 1574. L'influence grandissante des deux frères suscita la jalousie et le mécontentement du parti orthodoxe, qui essaya de les rendre suspects à l'empereur. Mais les dispositions soufistes du souverain l'emportèrent sur les intrigues des courtisans. Il commençait, d'ailleurs, à se lasser des interventions des sheikhs Abd al Nabī et Makhdūm al Mulk dans les affaires politiques. Ne pouvant supporter plus longtemps leur attitude intolérante et hautaine, il les envoya à la Mecque et fit de Faizī et d'Abul Fazl ses meilleurs amis et conseillers.

Leur père avait souffert du fait de ses convictions religieuses ; les deux fils puisèrent là une leçon de tolérance à l'égard des religions autres que la leur. Leur vaste érudition, doublée d'une grande largeur d'idées, les poussait vers un éclectisme philosophique et religieux qui trouva son expression dans le Dīn-e-Ilāhī de l'empereur Akbar. Ce fut probablement sur leurs suggestions qu'Akbar fit construire le fameux Ibādat *Kh*āna, la maison du Culte, où les maîtres de toutes les religions, Hindous, Jains, Zoroastriens, Chrétiens et Musulmans, devaient discuter en toute liberté. C'est en écoutant leurs controverses qu'Akbar en vint à conclure qu'il y avait des éléments de vérité dans chaque religion et que l'Islam n'en détenait point le monopole. Sa foi dans l'orthodoxie musulmane s'en trouva fortement ébranlée. Le sheikh Mubārak, revenu entre temps de l'exil, se fit à son tour introduire auprès d'Akbar, qui lui témoigna le plus grand respect et lui fit part de ses doutes. « Vous êtes l'Imām (le chef) et le principal interprète de votre temps », lui aurait-il dit (1). « Les Ulema ne font aucun usage de leur

(1) BADAONI, op. c., vol. 3, p. 82-83.

savoir, sauf pour leur fausse réputation. » (1). Et il demanda au sheikh qu'il considérait comme son maître spirituel, de délivrer le pays de l'emprise funeste des mullahs. Mubārak qui, de même que ses fils, songeait à une réforme radicale de l'Islam dans l'Inde, conseilla à l'empereur de se proclamer « le seul interprète de la Loi », c'est-à-dire la seule autorité en matières spirituelles ainsi que temporelles, et d'engager les Ulema à souscrire à cette décision.

Les idées mahdivistes du sheikh gagnèrent peu à peu l'esprit d'Akbar. Plus tard, son Dīn-e-Ilāhī en attesta clairement l'influence. En déclarant sans ambages que mille ans après la mort du Prophète, la loi du Coran a besoin de nouveaux interprètes et de nouveaux « donateurs de vie » (*Mujtahid* et *Mujaddid*), Akbar ne fit que récapituler l'enseignement de Mubārak. Ce dernier l'amena peu à peu à lancer la fameuse proclamation et à la faire signer, bon gré, mal gré, par tous les Ulema du pays. Cette proclamation était conçue dans les termes suivants :

« Puisque l'Hindoustan est devenu maintenant un centre de sécurité et de paix, un pays de justice et de bienfaisance, un grand nombre de gens, gens du commun et élite, en particulier des savants et des érudits qui possèdent la connaissance et savent révéler les mystères de la réalité, ainsi que les guides sur la voie du salut, d'Arabie et d'Ajam, y ont immigré, choisissant ce pays pour patrie. Aussi donc, nous, les principaux Ulema, versés dans les différentes sections de la Loi et dans les principes de la jurisprudence, familiers avec tout ce qui repose sur la raison et avec tout ce qui est traditionnel ; également connus par notre piété religieuse et par notre probité, nous avons dûment consi-

(1) L'historien que nous citons évoque à ce propos le jugement rendu par le cadi Abd al Rahīm de Muttra, qui condamna à mort un brahmane accusé de s'être servi des matériaux d'une mosquée pour la construction d'un temple et d'avoir tenu des propos outrageants sur le Prophète. Le sheikh Abd al Nabī sanctionna ce verdict, mais l'empereur s'y opposa. Or, l'influence des mullah dans tout ce qui touchait à la religion était si grande qu'Akbar lui-même fut impuissant à faire quoi que ce fût contre eux. Des affaires de ce genre mettaient un comble à son exaspération.

déré le sens profond du verset du Coran : « Soyez soumis à Dieu, soyez soumis au Prophète et à celui à qui appartient l'autorité parmi vous », et médité sur la tradition authentique : « Certes, celui qui est le plus cher à Dieu le jour du Jugement, c'est Imām-e-ādil (le chef juste) ; quiconque obéit au chef m'obéit et quiconque se révolte contre lui se révolte contre moi. » Il y a bien d'autres témoignages de la raison et d'arguments traditionnels. Et il est reconnu que le rang de Sultān-e-ādil est plus élevé aux yeux de Dieu que le rang d'un Mujtahid (1). Nous déclarons ensuite que le roi de l'Islam, le meilleur des hommes, chef des Fidèles, l'ombre de Dieu dans le monde, Abul Fath Jalāl al Dīn Muhammad Akbar Padshāh *Ghāzī* — puisse Dieu perpétuer son règne — est supérieurement juste, supérieurement savant et un Connaisseur de Dieu. C'est pourquoi si, dans l'avenir, une question de religion venait à surgir, sur laquelle les avis des Mujtahids seraient en désaccord, et que Sa Majesté, dans sa compréhension pénétrante et dans sa pensée précise, fût disposée à adopter, pour le bien de l'humanité, et en tant que convenant à l'administration, l'une des opinions contradictoires qui existeraient sur ce point, et à promulguer un édit à cet effet, nous reconnaissons par la présente qu'un tel édit engagerait le peuple entier... Le présent document a été écrit dans des intentions vraies, à la gloire de Dieu et pour la sauvegarde des droits islamiques et il est signé par nous, les juristes en chef, dans le mois de Rajab de l'année neuf cent quatre-vingt-sept. » (2).

C'est ainsi que le sheikh Mubārak vit se réaliser le projet qu'il chérissait depuis longtemps. Musulman croyant et Mahdaviste convaincu, il était lui-même sincèrement persuadé que mille ans (*alf a sana*) après la mort du Prophète, l'Islam avait besoin d'une réforme interne. Il voyait en Akbar aussi bien un moyen de mettre en pratique ses convictions religieuses, qu'une arme à l'aide de laquelle il pouvait terrasser ses adversaires politiques.

(1) Interprète de la Loi et de la tradition.
(2) Badaoni, op. cit,, vol. 3, p. 281-282.

On a quelquefois mis en doute la sincérité religieuse des deux fils du sheikh. Certes, Faizī et Abul Fazl avaient été élevés, dès leur enfance, dans une atmosphère de piété ; les privations et les souffrances que leur père avait endurées à cause de ses croyances, avaient dû, comme nous l'avons déjà fait remarquer, les disposer à la tolérance en matière de religion. Ils étaient tous deux des Soufis. Mais le soufisme, à cette époque, n'était souvent qu'une formule assez vague dont se réclamait la librepensée.

Contrairement à son frère cadet, Faizī avait du goût pour la vie retirée. Il était un savant et un mystique. Ne croyant pas à l'interprétation orthodoxe du Coran, il fut un des premiers Musulmans de l'Inde qui aient compris la nécessité de s'adapter aux nouvelles conditions du pays. Excellent sanscritiste lui-même, il encouragea les études de littérature et de philosophie hindoues. L'*Āin-i-Akbarī* d'Abul Fazl et le *Muntakhab al-tawārīkh* de Badāonī lui attribuent la traduction du *Yogasūtra* de Vāsiṣṭha, de la *Līlāvatī* et de certains fragments du *Mahābhārata*, tels que l'histoire de Nala et Damayantī, etc. Il semble avoir beaucoup admiré les Hindous, ce qui, étant donné sa situation à la cour de l'empereur, témoignerait des sympathies hindouistes d'Akbar lui-même. Ce fut probablement son attitude extrêmement tolérante qui le fit passer pour impie et athée aux yeux de Badāonī. « Faizī, écrit cet historien, fut l'inventeur des luttes, du ridicule, de l'orgueil, de la jalousie et de l'hypocrisie. Il était un amas de prétentions, de mesquineries, d'attachement pour les titres et les richesses, ainsi que d'arrogance hautaine. Dans la vallée d'inimitié pour les adeptes de l'Islam, il ridiculisait les principes fondamentaux de la religion, insultait et condamnait les compagnons du Prophète... Tous les Juifs, les Chrétiens, les Hindous et les Zoroastriens jouissaient de sa faveur. Tout ce qui est interdit selon la religion de Mahomet, il le considérait comme permis, et toutes les prescriptions religieuses, comme interdites. » (1). La mort même de Faizī est décrite sur le même ton,

(1) Badaoni, op. c., vol. 3, p. 204.

si typique, d'intransigeance dénuée de charité :

« Plein d'esprit de réfutation, d'obstination, d'arrogance hautaine et de vilenie, il alla au séjour qu'il méritait de droit (l'enfer). Son état fut tel qu'on n'en avait jamais vu ni entendu de pareil. Lorsque l'Empereur alla le voir au moment où il rendait son dernier souffle, il produisait un bruit de chien. Sa figure était gonflée et ses lèvres noires... Tout cela était le moindre résultat du mépris et du ridicule qu'il avait jetés sur le dernier des Prophètes. » (1).

Un poète orthodoxe, Fasīh, nous a laissé un chronogramme sur la mort de Faizī : « Le chien a quitté la vie dans un état abominable. » (2). D'autres ont écrit : « Le fondement de l'athéisme s'est écroulé » et ont traité le défunt de « philosophe, shiite, physicien et athée. » (3).

Ces quelques extraits montrent ce qu'était Faizī aux yeux de ses adversaires orthodoxes. Cependant, la poésie de cet « athée » offre l'expression d'un sentiment religieux incontestable. Mais l'esprit étroit et rigide des orthodoxes s'accommodait mal de la langue mystique dans laquelle il traduisait ses idées. S'il avait été un Soufi ordinaire, étranger aux choses de l'Etat, il ne se serait certainement pas rendu aussi odieux. Ce furent sa situation à la cour, sa profonde influence sur Akbar et la part qu'on lui attribuait dans l'institution du Dīn-e-Ilāhī, qui le firent condamner avec tant de rigueur.

Voici quelques extraits de ses œuvres poétiques qui ont pu être interprétées comme une profession de foi anti-islamique : (4).

Shukr e khudā ke isqh e butān ast rahbaram,
bar millat e Brahman o bar dīn e āzaram.

---

(1) *Ibid.*, p. 301.

(2) Faizī aimait beaucoup les chiens, que l'Islam considère comme un animal impur.

(3) Badaoni, vol. 3, p. 406.

(4) Nous empruntons toutes ces citations au *Dīwān-e-Faizī* (Malba e Iftikhār, Delhi).

but chīst rukh nigāshtāe manī e mubīn,
kandar kalīza e zamīr ast muzmaram.
ustād barhaman ke za butkhāna e khiāl,
dar sajdā e huzūr farod āwurad saram.

« Je remercie Dieu d'avoir pour guide l'amour des idoles ; j'appartiens à la religion de Brahma et à la foi de Zoroastre. Qu'est-ce une idole ? C'est le visage de la réalité apparente cachée dans le temple de mon cœur. Le brāhmane est le maître qui m'a fait sortir du temple de mon imagination et me prosterner en ta présence. »

Hadīth e aql o dīn bā mā na goed.
khiramandān sukhan bejā magoed.
kujā aql o kujā dīn o kujā man,
mane dīvanā rā īnhā ma goed.

« Hommes sages, ne me dites pas des paroles de sagesse et de religion. Ne me dites pas des paroles qui sont mal à propos. Où est la sagesse, où la religion, où suis-je, moi ? Ne dites pas tout cela à un homme fou tel que moi. »

Dar ishq e butān chūn berawad jān zatane mā
az rishtae zunnār bedozī kafane mā.

« Lorsque, dans l'amour des idoles, mon âme aura quitté mon corps, faites coudre mon linceul avec le cordon sacré des brahmanes. »

īshq tā kae sharmsār e kufr o imānam kunad,
ne musalmān sāzad o ne na musalmānam kunad.

« Combien de temps l'amour m'obligera-t-il à avoir honte de la Foi (*Imān*) et de l'Infidélité (*Kufr*) ? Ni l'un ni l'autre ne font de moi ni un Musulman, ni un non-Musulman. »

Qibla rā rūe safā sūe to farz
kāba rā sajda e abrūe to farz.
Bar dar e kāba musalmānān rā

nīate tāat e hindue to farz.

« C'est le devoir de la Qibla de tourner son pur visage vers toi. C'est le devoir de la Kaaba de se prosterner devant ton front. C'est le devoir des Musulmans, à la porte de la Kaaba, d'avoir l'intention d'obéir à l'Hindou qui est à toi. »

Ān ke mīkard mara mane parastīdane but
dar haram rafia tawāf e dar o diwār che kard.

« Celui qui m'interdisait d'adorer l'idole, pourquoi est-il allé à la Kaaba et a-t-il fait le tour rituel (*tawāf*) de la porte et des murs ? »

Les accusations d'impiété et d'athéisme, portées par Badaoni contre le fils aîné du sheikh Mubārak, ne semblent pas avoir eu d'autres motifs que l'incompréhension orthodoxe des adversaires de Faizī et son élévation subite à la cour impériale. Ce fut surtout dans des intentions politiques qu'on donna une fausse interprétation à ses expressions mystiques, afin de le rendre impopulaire aux yeux du peuple. De nombreux passages de l'œuvre poétique de Faizī attestent d'une façon explicite qu'il tenait à conserver, pour le peuple, les symboles religieux dont il admettait la nécessité, mais qu'en ce qui le concernait personnellement, il croyait posséder assez de lumières pour avoir droit à une entière liberté d'esprit et pouvoir se passer de la tutelle des mullahs ignorants qui, eux-mêmes, manquaient souvent de raisons solides à l'appui de ce qu'ils prétendaient imposer à leurs ouailles. Faizī se croyait, certes, tant soit peu en avance sur son temps. Il lui arrive de se plaindre de la lenteur de ses compagnons de route, mais il ne songe point, dans son for intérieur, à les abandonner, exposés à des dangers imprévus. Il voudrait simplement leur faire profiter de son expérience et de sa vaste érudition :

Musāfarane tarīqat za man judā mashaved,
ke dūrbīnam o chashmam ba manzil uftādast.

« Compagnons de route, ne vous séparez pas de moi parce que j'ai la vue longue et que j'ai vu le terme. »

Ān nīst ke man ham nafasān ra beguzāram,
bā āblāpāyān che kunam qāfla tez ast.

« Ce n'est pas qu'il me plaise d'abandonner les compagnons. Que ferais-je de ceux qui ont les pieds échaudés ? La caravane est rapide. »

Faizī az qaflae kāba ravān nest burūn
īn qadar hast ke az mā qadare dar peshast.

« Faizī ne quitte pas la caravane de la Kaaba ; il est seulement un peu en avance sur nous. »

Il va même jusqu'à prendre la défense des symboles religieux :

Kāba rā virān makun ae ishq kānjā yek nafas
gah gahe pasmāndagān e rāh manzil mīkunand.

« Amour, ne détruis pas la Kaaba, car ceux qui se sont fatigués en route s'y arrêtent quelquefois un instant. »

Les œuvres de Faizī nous montrent qu'il possédait de vastes connaissances dans les sciences exactes telles que les mathématiques, l'astronomie et la médecine, mais que le soufisme mystique constituait un élément non moins important de ses préoccupations intellectuelles et de sa conception de la vie. Nous avons déjà vu qu'il avait entretenu, de même que son père, des relations intimes avec le sheikh Salīm Chi*sh*tī, grâce auquel il put échapper aux persécutions des orthodoxes et, finalement, gagner la faveur d'Akbar. Il fut également fort attaché au sheikh Abd al Haq Dehlawī, un grand soufi de l'époque, qui vécut longtemps dans sa maison à Fatehpurī. Son extrême vénération pour les soufis Chi*sh*tī est attestée par les vers qu'il écrivit sur le tombeau du célèbre saint de cet ordre, le sheikh Farīd al Dīn Ganj*sh*akar. Il y compare les soufis à de vrais rois qui auraient revêtu l'habit de la pauvreté. « Si les perruches, dit-il, ont des voix si douces, c'est qu'elles ont voltigé autour du tombeau de Ganj*sh*akar. » (1).

(1) Ce nom signifie « trésor de sucre ».

Du reste Badāonī contredit ses propres accusations en citant les vers que Faizī avait faits à la gloire du Prophète et qui sont pénétrés d'un sentiment de profonde dévotion mystique :

Man bādae mastkār e hosham
aibam nabuad agar bejosham.
az qāflāat manam darāe
māzuram agar kunam sadāe.
sad bulbule mast naghma gar khāst
kaz hind gule irāq barkhāst.
gar ishq chunīn besozadam pāk
mehtāb buron barāram az khāk,
īn dam ke za ishq yādgārist
az joshe durūnaam bukhārist.
ae sokhta zapte īn nafas kun
bas kun za hadīthe ishq bas kun (1).

« Je suis le vin qui enivre la conscience. Ce n'est pas ma faute si je fermente. Je suis l'appel de clairon de la caravane ; je suis excusable si je produis des sons. Le rossignol enivré fait naître cent mélodies pour que, sur le sol de l'Inde, la rose d'Iraq puisse pousser. Si l'amour me consume entièrement, je ferai naître la lune de mes cendres. Ce souffle, qui est un souvenir d'amour, est devenu fièvre à la chaleur de mon cœur. O consumés, résistez à ce souffle. Assez de paroles d'amour, assez. »

Dans son commentaire du Coran, Faizī, chose curieuse, ne s'écarte jamais des croyances adoptées par la majorité des Musulmans. Et cependant, il semble avoir écrit ce commentaire après s'être rallié aux principes du Dīn-e-Ilāhī d'Akbar (2).

Pas plus que Faizī, son frère Abul Fazl ne trouve grâce aux yeux du mullah Abdal Qādir Badāonī. Lui aussi aurait péché par sa tolérance vis-à-vis des non-Musulmans. Comme toute sa famille, Abul Fazl avait d'abord été persécuté par les orthodoxes.

---

(1) Shibli, *Shraiul Ajam*, vol. 3, p. 58.
(2) Badaoni, vol. 3, p. 205.

Après avoir regagné la faveur de l'empereur (en 1574), il devint bientôt le chef de l'opposition et ce fut son énergie qui contribua dans une très grande mesure à la disgrâce du parti orthodoxe.

Cet homme extraordinaire, dont la longue existence fut toute remplie d'activité et de soucis d'ordre politique, était mystique dans son for intérieur. L'éducation qu'il avait reçue dans sa première jeunesse, l'influence de son père et d'autres soufis qu'il avait rencontrés chez ce dernier, avaient laissé des traces indélébiles sur ses tendances intimes et sur sa formation spirituelle. Voici, d'après son propre témoignage, conservé dans l'*Ain-i-Akbarī*, ce que fut son état d'esprit à la veille d'entrer à la cour impériale :

« ...En effet, l'orgueil de l'étude avait rendu mon cerveau ivre de l'idée de la séclusion. Heureusement pour moi, lorsque j'eus passé des nuits dans des endroits solitaires, en compagnie des chercheurs de la vérité, et que j'eus joui de la société de ceux qui ont les mains vides, mais sont riches d'esprit et de cœur, mes yeux se sont ouverts et j'ai vu l'égoïsme et la cupidité des soi-disant savants... Mon esprit n'avait pas de repos et mon cœur se sentait attiré vers les sages de Mongolie ou vers les ermites du Liban ; j'avais soif de voir les Lamas de Tibet ou les Padri de Portugal et j'aurais été heureux de m'asseoir avec les prêtres des Parsis et les docteurs du Zendavesta. J'en avais assez des savants de mon propre pays. Mon frère et mes autres parents me conseillèrent alors de me rendre à la Cour, espérant que je trouverais dans l'empereur un guide vers le monde sublime de la pensée. Heureux suis-je en effet maintenant que j'ai trouvé dans mon souverain un guide vers le monde de l'action et un consolateur dans la retraite solitaire ; en lui se rencontrent mon aspiration vers la foi et mon désir de faire l'œuvre qui m'est assignée dans ce monde... C'est lui qui m'a appris que le travail de ce monde, si multiple qu'il soit, peut cependant être en harmonie avec l'unité spirituelle du Vrai. » (1).

Badāonī, sur ce ton sarcastique qu'il adopte volontiers en par-

(1) *Ain-e-Akbarī*, éd. par Blochmann, vol. 1, p. xii.

lant de ceux qui ne partagent pas sa manière de voir, reproche à Abul Fazl d'avoir pris « une route qui n'est pas une route » (*rah e berāh*) et qui ne mène nulle part. Abul Fazl est, aux yeux de cet historien orthodoxe, le plus grand ennemi de l'Islam, responsable d'avoir égaré l'empereur Akbar. En fait, le frère de Faizī n'a jamais cessé d'être un bon Musulman ; tout ce qu'il avait voulu, c'était introduire certaines réformes dans l'Etat islamique de l'Inde et le libérer de l'influence malsaine des prêtres. Il était sensible aux vices de l'orthodoxie, surtout dans la mesure où ils touchaient aux problèmes pratiques de l'administration et à l'art de gouverner les hommes. Il savait fort bien qu'un des devoirs impérieux du souverain musulman de l'Inde était d'adopter une attitude libérale vis-à-vis des adeptes d'autres religions, d'essayer de pénétrer et de comprendre la vie et la mentalité de tous ses sujets. Abstraction faite de l'action des sectes soufies, qui se poursuivait en dehors des cadres officiels et contribuait à l'indianisation progressive de l'Islam, on peut dire qu'Abul Fazl fut le premier homme d'Etat qui ait envisagé la fusion entre les deux cultures et les deux religions comme un problème politique de haute importance. Ce fut lui qui contribua dans une très grande mesure à l'introduction d'éléments hindous dans le Dīn-e-Ilāhī d'Akbar. Dans ses remarques préliminaires à l'*Ain-e-Akbarī*, il explique en termes suivants les raisons de son attitude pro-hindoue :

« Alors, il m'apparut que l'opinion communément admise, selon laquelle les Hindous ne séparent pas leurs dieux multiples d'un seul Etre suprême, n'avait pas reçu tout l'éclat de la vérité ; cependant, bien que, sur certains points et au sujet de certaines conclusions, il y eût là matière à controverse, l'adoration d'un seul Dieu et la foi dans son unité professées par le peuple, étaient des faits attestés d'une manière probante. Il me fut indispensable, par conséquent, de mettre en pleine évidence le système de philosophie, le degré de discipline intérieure, les gradations des rites et des usages de cette race, afin que l'hostilité à leur égard pût s'effacer, que le glaive temporel pût s'abstenir de répandre le

sang, que les discussions à l'intérieur et au dehors s'apaisassent et que l'épine de la lutte et de la haine s'épanouît en un jardin de concorde. » (1). Abul Fazl rend justice aux hautes vertus des Hindous et à la profondeur de leur pensée. A en juger d'après son témoignage, le monothéisme inhérent à la doctrine de la Bhakti avait fait, vers cette époque, des progrès considérables et l'unité de Dieu, en tant que dogme fondamental de la religion hndoue, s'était solidement établie. Abul Fazl était, sans nul doute, un observateur averti des hommes et des choses. Le culte que les Hindous rendaient aux images en pierre ou en bois n'était pas à ses yeux de l'idolâtrie, ainsi que le croyaient les esprits simplistes. Il avait, dit-il, longuement discuté cette question avec beaucoup de gens éclairés et sincères, et il lui apparaissait avec évidence que ces images de quelques êtres d'élite entourant le trône du Seigneur, n'étaient que des moyens de fixer l'esprit et de l'empêcher de se distraire, Dieu seul étant le véritable objet de ces dévotions (2).

En collaborant au rapprochement des deux religions, Abul Fazl ne s'inspirait pas seulement des intérêts immédiats de l'Etat. Il était convaincu que l'évolution générale des peuples de l'Inde ne saurait progresser tant que Musulmans et Hindous demeureraient divisés. La constitution d'une seule nation étroitement unie, telle était, au fond, l'idée directrice du Dīn-e-Ilāhī. Aussi, les discordes religieuses ne cessaient-elles de préoccuper le conseiller d'Akbar.

« Chacun considère sa propre conviction comme la seule vraie », écrit-il, « et s'applique à persécuter les autres adorateurs de Dieu ; l'effusion du sang et la ruine des réputations sont devenues le symbole de l'orthodoxie religieuse. Si les yeux de l'esprit possédaient la vraie vision, chaque individu se retirerait de cette aveugle agitation et veillerait à ses propres préoccupations, plutôt que de se mêler des affaires des autres. » (3).

---

(1) *Ain-i-Akbarī*, vol. 3, p. 2.
(2) *Ibid.*, p. 8.
(3) *Ibid.*, p 4-5.

L'union de l'Islam et de l'Hindouisme sur un terrain mystique commun a été le vœu le plus cher d'Abul Fazl, sa « mission », comme il avait l'habitude de dire lui-même. Une inscription dans un temple de Cachmire, attribuée à l'auteur de l'*Ain-e-Akbarī*, en donne une expression éloquente :

« O Dieu, dans chaque maison que je vois, je trouve des gens qui Te cherchent et ils parlent de Toi dans toutes les langues que j'entends.

« L'Islam et le Kufr suivent Ta voie en disant : personne n'est Son égal.

« Si c'est une mosquée, ils T'invoquent en répétant Ton nom pur à haute voix, et si c'est un temple, ils font sonner la cloche à Ton intention.

« Parfois, je m'asseois dans le temple ; un autre jour, je me tiens dans une mosquée ; c'est ainsi, peut-on dire, que je Te cherche de maison en maison. Si Tes élus n'ont rien à faire ni avec le Kufr ni avec l'Islam, ni l'un ni l'autre ne peuvent accéder au rideau de Ta soumission.

« Pour adoucir le cœur d'Allah, toutes deux, l'infidélité des Kafirs et la religion des pieux sont pareilles.

« Cette maison a été construite dans l'intention de réconcilier les cœurs de ceux qui croient dans l'unité du Dieu de l'Hindoustan et, en particulier, du pays de Cachmire.

« Par ordre du Trône et de la Grandeur, le luminaire de la création, Shāh Akbar, accomplisseur de la modération dans les sept minéraux et artisan de la tempérance dans les quatre éléments.

« Quiconque ne regarde pas de l'œil de la vérité, détruirait cette maison. Il faut qu'il rejette d'abord l'objet de sa propre adoration. Si l'œil est tourné vers le cœur, on se liera d'amitié avec chacun; si l'œil est tourné vers l'eau et la terre, toute chose doit être rejetée.

« O Dieu, quand un acte te plaît, Tu le fais dépendre de l'intention. Toi seul connais le seuil de l'intention. Devant le Roi, Tu possèdes l'intention du Roi. » (1).

---

(1) *Id.*, vol. I. p. V. — Blochmann a emprunté ce texte au *Durar ul Manshūr* de Muhammed Askarī Husainī de Bīlgram.

Cette inscription atteste clairement les tendances soufistes du mysticisme libéral adopté par Abul Fazl. Nous croyons utile de citer à ce propos le jugement du Nawāb Samsām ud Dawla, l'auteur du *Maāsar-ul-Umara*, qui vécut quelque temps après Fazl. Il semble bien qu'au bout d'un certain temps les préjugés contre Fazl s'étaient dissipés et que ses successeurs ont su le juger avec moins de partialité que ne l'avaient fait ses contemporains.

« On a souvent affirmé », écrit le Nawāb, « qu'Abul Fazl était un infidèle. D'aucuns disent qu'il était un Hindou, ou un adorateur du feu, ou un libre-penseur ; d'aucuns vont encore plus loin et l'appellent athée ; mais d'autres jugent plus justement et disent qu'il était panthéiste et qu'à l'instar des autres Soufis, il réclamait une position au-dessus de la loi du Prophète... Nul doute qu'il fût un homme d'un caractère élevé et qu'il désirât vivre en paix avec tout le monde. » (1).

Si le sheikh Mubārak réussit à faire introduire dans le Dīn-e-Ilāhī ses convictions mahdivistes, Abul Fazl, de son côté, sut communiquer à Akbar sa haute conception de l'Hindouisme et de la religion de Zoroastre, destinés, selon lui, à servir d'antidote à l'importance exagérée attachée par les Musulmans à l'idéal arabe de la vie. De plus, il dissuada l'empereur de prêter un appui actif à la science arabe. Même les pélerinages au sanctuaire de la Mecque ne furent pas encouragés. D'autre part, on favorisa les études sanscrites et persanes. On employait tous les moyens pour « indianiser » la culture et les conceptions religieuses des Musulmans de l'Inde et pour les dissuader officiellement de chercher l'inspiration intellectuelle en dehors de leur pays. En substituant l'ère Ilāhī à l'ère arabe, on avait cherché, bien entendu, à établir un calendrier mieux adapté aux opérations périodiques de l'Etat, telles que la perception des revenus, etc.; mais, à côté

(1) Elliot, vol. IV, p. V. — Il convient de relever le rapprochement établi entre Abul Fazl et les « autres Soufis ».

de cette considération pratique, il y avait aussi, sans nul doute, le désir d'atténuer l'emprise de la culture arabe dans l'Inde. C'était là une tendance en vogue à la cour d'Akbar. L'empereur lui-même, à en croire le témoignage de Badāonī, aimait à répéter ce vers de Firdousī :

Za shīr e shutar khurdan o sūsmar,
arab ra bajāe rasīd ast kār.
ke mulk e ajam rā kunad ārzū
tufū bar to ae charkhe gardān tufū.

« En vivant de lait de chamelle et de lézards, l'Arabe a atteint une telle extension qu'à présent il convoite Ajam. Fi de toi, ciel tournoyant, fi de toi. »

Dans son *Ain-e-Akbarī*, Abul Fazl rapporte des propos de l'empereur tout empreints d'influences hindouistes et zoroastriennes :

« Chacun, selon sa condition, donne un nom à l'Etre suprême; mais, en réalité, il est vain de nommer l'inconnaissable. »

« Mon esprit ne se sent pas à l'aise dans la diversité des sectes et des croyances. J'attends l'arrivée de quelque homme discret et ayant des principes, qui résoudra les difficultés de mon esprit. »

« L'enterrement des morts est une coutume ancienne ; sinon, pourquoi un voyageur sur le chemin de l'anéantissement porterait-il un fardeau ? »

« Une maladie grave d'un être jeune suggère la doctrine de la métempsychose. »

« Ce que le livre divin dit des grands pécheurs des temps anciens changés en singes et en sangliers est vraisemblable. »

« Si l'idée était seulement que les âmes sont transmises dans un petit nombre de formes déterminées, cela n'aurait aucune valeur ; mais si les effets étranges de la destinée se combinaient avec la vie minérale, végétale et animale en séries progressives, jusqu'à ce qu'ils fussent portés à une haute dignité, quel miracle y aurait-il ? »

« Ce n'est pas que l'homme doive faire de son estomac le tombeau des animaux. » (1).

Le mysticisme humanitaire d'Akbar, qui trouva son expression dans le Dīn-e-Ilāhī, ne fut pas seulement alimenté par ses relations étroites avec les deux fils du sheikh Mubārak. Il y avait sans cesse autour de lui des docteurs brāhmanes, des théologiens, des yogis, des hommes tels que *Gh*azālī, Mes*h*hidī Tes*h*bīhī Kāshī, un mystique persan d'opinions avancées ; Wāqiyī Nishāpūrī, adepte fervent de la doctrine de la métempsychose ; Muhammad Yezdi et *Sh*erīf Āmilī, qui passaient pour hérétiques (2). C'était comme une espèce de franc-maçonnerie qui unissait les représentants des religions les plus diverses et qui, selon le témoignage de Mohsin Fānī, était liée par les règles suivantes (3) :

1° Générosité et bienfaisance ;

2° S'abstenir des mauvaises actions et réprimer la colère par la douceur ;

3° S'abstenir des désirs mondains ;

4° Se détacher des liens du monde, de l'existence et de la violence ; s'attacher à ce qui durera éternellement ;

5° Piété, sagesse et dévotion ; méditation fréquente sur les conséquences des actes ;

6° Empire puissant sur la raison désireuse d'actions sublimes ;

---

(1) Comme beaucoup de Soufis de l'Inde, le fondateur du Dīn-e-Ilāhī n'approuvait pas l'usage de la viande. Abul Fazl écrit à ce propos (*Aīn*, 26) : « Sa Majesté a très peu de goût pour la viande et parle souvent dans ce sens. C'est en effet par ignorance et cruauté que l'homme, bien que toutes sortes de nourritures lui soient accessibles, tend à faire du mal aux créatures vivantes, toujours prêt à les tuer et à les manger ; personne ne semble s'apercevoir de la beauté qu'il y aurait à éviter la cruauté, mais chacun fait de lui un tombeau pour les animaux. » (*Aīn-e-Akbarī*, vol. I, p. 62).

(2) Badaoni, vol. 3, p. 379. (Selon cet historien, même l'extrême panthéisme du sheikh Zakariyā Ayodhanī, célèbre Soufi et hôte fréquent de l'Ibādat Khāna d'Akbar, frisait l'athéisme). Certains de ces hommes, comme, par exemple, *Gh*azālī Mas*h*hidī persécutés dans leur propre pays, vinrent se réfugier à la cour d'Akbar (*ibid.*, p. 205).

(3) *Dabistān-e-Mazāhib* ; texte, p. 405.

7° Voix douce, paroles amènes, propos aimables envers tout le monde ;

8° Bonne conduite à l'égard des frères, de façon à leur donner la priorité sur sa propre personne ;

9° Consumer son âme dans le désir de Dieu ; union avec le Seigneur plein de miséricorde, de sorte que l'âme, aussi longtemps qu'elle reste dans le corps, puisse se croire une avec Lui et aspire à Le rejoindre.

CHAPITRE IX

L'HUMANISME MYSTIQUE DE DĀRĀ SHIKŪH

Les idées formulées par Akbar, Faizī et Abul Fazl, ont trouvé un interprète enthousiaste dans la personne du prince Dārā Shikūh, fils aîné de l'empereur Shāh Djehān. Djehāngir et son fils Shāh Djehān avaient du sang hindou dans les veines et avaient hérité de certains penchants hindous. Fidèle à l'ancienne tradition des rājas indiens, Shāh Djehān avait coutume de paraître tous les matins à son balcon (*jharoka*) pour donner le *darsan* à ses sujets. La même tradition lui fit adopter l'image du paon pour enseigne impériale et placer deux statues de pierre à l'entrée de son palais, fait abominable aux yeux de la loi musulmane. On ne saurait cependant affirmer que Dārā ait tenu ses sentiments pro-hindous uniquement de son père : son frère cadet, le fameux Aurangzèb, n'a-t-il pas battu le record du fanatisme religieux et de l'intolérance ? Il semble que, par tempérament, Dārā avait montré dès son enfance des inclinations mystiques que ne firent qu'accentuer par la suite ses relations avec les Soufis et les Yogis hindous. De même que son illustre arrière-grand-père Akbar, Dārā cherchait à établir la fusion de l'hindouisme et de l'Islam sur la base d'un humanisme mystique. Il se rendait compte que le seul moyen de combler l'abîme des discordes religieuses était de concilier, de quelque manière que ce fût, le soufisme et la pensée spéculative de l'Inde, dont la fréquentation des Sādhus et des Yogis lui avait révélé la profondeur et l'attrait.

Les mobiles qui déterminaient la mentalité de Dārā étaient, sinon identiques, du moins très semblables à ceux dont s'étaient

inspirés Akbar et ses fidèles collaborateurs. Mais, tandis que ces derniers avaient cherché à interpréter la religion en partant des principes rationnels, leur successeur, en vrai mystique, n'avait pas une confiance exagérée même dans la raison et inclinait vers un panthéisme ardent ayant pour source le sentiment mystique de l'unité et de la divinité de toutes choses. Ses œuvres littéraires traduisent fidèlement la sincérité de sa foi et la joie spirituelle qu'il puisait dans ses extases. Ce qui réglait ses actions n'étaient pas des considérations d'ordre pratique, comme ce fut souvent le cas d'Akbar et de ses amis. Dārā s'adonnait à l'étude et aux pratiques du mysticisme. Il fut initié à l'ordre Qādarīya des Soufis et subit l'influence directe de Miyā̃ Mīr (mort en 1045 de l'Hégire, 1635 A. D.), ainsi que du mullah Shāh Muhammad Lisān Allāh Rostaqī (mort en 1072 de l'Hégire, 1662 A. D.) et du fameux Sarmad (mort en 1071 de l'Hégire, 1661 A. D.), le martyr de Delhi. Il a raconté son initiation dans une de ses œuvres, le *Sakīnat-ul-Awliyā* :

« J'étais endormi lorsqu'une voix surnaturelle (*Hātif*) m'appela à quatre reprises en disant : Dieu t'a donné ce qu'aucun des empereurs du monde n'a jamais possédé. M'étant réveillé, je me dis que c'était bien entendu la richesse de la connaissance spirituelle que Dieu Tout-Puissant m'avait en effet accordée comme une véritable faveur. J'avais toujours recherché cette grande richesse. A l'âge de dix-huit ans, dans l'année 1049 de l'Hégire (1639 A. D.), Il me fit obtenir l'amitié de l'un de Ses amis et inspira à ce Cher (*azīz*) tant de bonté à mon égard que ce que d'autres auraient obtenu en un mois, je l'obtins dès la première nuit ; et ce que d'autres auraient obtenu en un an, je l'obtins en un mois... Bref, bien que je sois du nombre des gens d'apparence (*ahl e zāhir*) (1), je suis cependant loin d'eux ; et bien que je sois loin d'eux, je suis de leur nombre. » (2).

Dārā décrit ensuite comment il a appris de Miyā̃n Mīr les mo-

(1) C'est-à-dire ceux qui suivent la loi du Prophète.
(2) *Sakīnat ul Awliyā;* Br. M. Ms. Rieu 6 R. 223.

yens de régler le souffle et comment, au début de ces exercices ardus, il lui avait semblé parfois que son souffle s'était déjà arrêté. Sa connaissance du système du Yoga apparaît dans son traité *Risāla e Haq Numā* (1), où il parle en adepte bien averti, également rompu à la théorie et à la pratique. Les pratiques du Yoga, estime-t-il, sont indispensables à quiconque veut embrasser le soufisme. Pour obtenir le contrôle du souffle, il faut s'asseoir à l'écart, dans l'attitude que le Prophète avait coutume d'adopter, les deux coudes sur les genoux, les deux pouces bouchant les oreilles, de sorte que l'air ne puisse sortir par là, tandis que les deux index ferment les yeux en pressant sur les paupières, mais sans peser sur la pupille. Les annulaires et les petits doigts sont appliqués respectivement sur les deux lèvres, de façon à fermer la bouche, et les médius posés sur les deux ailes du nez. Après avoir pris cette attitude, qu'on appuie fortement le médius droit, de façon que la narine droite soit bouchée et que l'air ne puisse y passer ; puis qu'on respire doucement de la narine gauche en récitant *La Ilah* (« il n'y a pas de Dieu »), jusqu'à ce que l'air pénètre jusqu'au cerveau et ensuite descende jusqu'au cœur. Là-dessus, on bouche de son médius gauche la narine gauche et on garde l'air confiné à l'intérieur du corps. Qu'on retienne ainsi le souffle aussi longtemps que l'on peut le faire sans suffoquer et qu'on prolonge peu à peu la durée de cet exercice. Ensuite, qu'on expire l'air aussi lentement qu'on l'a inspiré, en ouvrant la narine droite et en récitant *Ill Allāh* (« excepté Dieu ». Si l'expiration se faisait trop brusquement, cela pourrait endommager les poumons.

A en croire Dārā, son maître spirituel, le mullah Shāh, réprimait son souffle au moment de la prière du soir et ne le reprenait qu'au moment de la prière du matin, si longue que fût la nuit. Il aurait passé trente ans sans jamais dormir. Ce serait aussi grâce à ces pratiques que le saint Prophète aurait atteint la perfection spirituelle :

(1) Publié au Nawalkishore Press, Lucknow.

« Le Prophète de Dieu (que la paix divine soit avec Lui) », écrit Dārā, « avait coutume, avant la révélation, d'emporter des vivres dans la caverne de *Hirā*, qui est une caverne à proximité de la Mecque et qui est bien connue, et il pratiqua cette méthode jusqu'au moment où Gabriel lui apparut. »

Le mullah Shāh semble avoir été un homme de vaste culture intellectuelle ; il en a donné des preuves dans ses poésies et dans ses discours. Dārā Shikūh, dans son *Hasanāt ul Ārifīn*, le représente expliquant le commentaire du verset : « O vous qui croyez, ne vous approchez pas de la prière lorsque vous êtes ivres. » (1). Si l'ivresse est mondaine, la prière est interdite afin qu'elle ne soit pas viciée — par respect pour la prière. Si l'ivresse est celle de la Réalité, il est interdit de s'approcher de la prière — par respect pour l'ivresse.

L'explication que le mullah donne des termes « croyant » et « infidèle » est empreinte à la fois de subtilité mystique et de générosité. Le croyant, dit-il, est l'infidèle (*Kāfir*) qui a atteint Dieu, qui L'a vu et L'a connu ; l'infidèle est un croyant qui n'a pas atteint Dieu, qui ne L'a pas vu et ne L'a pas connu (2). De même que son enseignement oral, l'œuvre poétique du mullah Shāh est toute pénétrée d'un panthéisme de haute envolée et de tendances humanitaires. En voici quelques spécimens :

Rishtae tasbīhe mā rishtae zunnār shud,
rū sue maikhāna dād murshade danāe mā.
roshnie kufre mā zulmate Islām sokht
ta che zanad fitnaha sardigar az āhe mā.
Shāh e djehān āfrin jāe mara bar giraft,
guft ke barkhez shāh jāe to shud jāe mā.

« Le fil de notre rosaire est devenu le cordon brahmanique. Nos sages ont tourné nos visages vers la taverne (3). La lumière de notre Kufr a anéanti les ténèbres de l'Islam, de sorte que notre

(1) *Coran*, ch. IV, verset 43.

(2) Dara Shikuh, *Hasanat ul Arifin* (Mujtabāi Press, Delhi), p. 32.

(3) « Taverne », dans le langage symbolique des Soufis, signifie l'ivresse extatique qui distingue l'élite mystique des gens du commun et des orthodoxes.

soupir ne puisse plus passer à travers la méchanceté. Le Seigneur, qui est le créateur du monde, prit ma place et dit ensuite : ô Shāh, lève-toi, ta place est devenue la nôtre. »

Umrê ke buland o past būdam būdam,
dar martabae hêch o hast būdam būdam.
kh*ud āmdaam ba* kh*udparastī iknūn*
ān dam ke kh*uda parast būdam būdam.*

« Il y a longtemps, depuis que j'ai été haut et bas ; que j'ai été au rang de *néant* et d'*existant*. A présent, j'en suis arrivé à m'adorer moi-même. Il fut un temps où j'adorais Dieu. »

Umre batalab dar pae jānān būdêm.
bar har dare kh*ānqāh o mae*kh*āna shudêm,*
hargah ba nigāhe kh*ās dar* kh*ud dīdêm,*
dīdêm darān nigāh jānānān kh*udêm.*

« Longtemps, nous avons cherché le bien-aimé. Nous avons été au seuil de chaque couvent, de chaque taverne. Lorsque nous eûmes attentivement regardé en nous-mêmes, nous vîmes aussitôt que nous étions nous-mêmes le bien-aimé. »

Dārā Shikūh a consigné dans plusieurs traités l'enseignement de son maître spirituel, ainsi que sa propre expérience religieuse. Ces traités sont de trois catégories. Les uns contiennent l'expression de ses extases intérieures et son ardente aspiration vers l'Ineffable. La méthode dont il s'y sert est généralement intuitive, c'est la méthode traditionnelle de la théosophie soufiste. Ses propos sont essentiellement panthéistes ; au fond de ses idées est le contact direct ou l'union avec l'Etre Divin. Comme les autres soufis, il n'a pas grande foi dans les moyens extérieurs, tels que le *shariat*, la loi du Prophète, ou dans l'efficacité de la piété et des prières ; par contre, il a confiance dans certaines conditions extatiques qui aboutissent à l'identification complète de l'individu avec l'Etre des êtres. Comme les autres Soufis et contrairement à l'esprit de la conception islamique, le Dieu de Dārā n'est pas un objectif, mais une expérience. Ses écrits sont une élo-

quente réaction contre la sous-estimation de la vraie vie spirituelle, dont le clergé orthodoxe s'était rendu responsable. Pour obtenir le suprême bonheur de la vie, il fait appel à l'intuition, base de toutes les religions du cœur, et dénonce l'inefficacité et l'insuffisance de la raison. A cette catégorie d'ouvrages appartient le *Tarīqat ul Haqīqat* (le Chemin de la Réalité). En voici quelques extraits :

« Tu es dans la Kaaba et dans le Somnāth (temple), dans le couvent aussi bien que dans la taverne. Tu es à la fois cierge et papillon ; vin et coupe, sage et fou, ami et étranger.

« Tu es l'histoire dans la Kaaba et dans le temple. Tu es présent à chaque étape de l'amant fou. Tu es toi-même la rose et le rossignol amoureux. Tu es toi-même un papillon autour du cierge de ta propre beauté... »

« Que le pied qui ne suit pas le chemin de l'ami soit cassé ; que le souffle qui ne s'exhale pas avec le souvenir de l'aimé soit arrêté ; que la main qui n'a pas atteint le bord de l'objet soit blessée ; que le cœur qui ne sait être humblement fidèle soit malade et que l'œil qui ne voit pas sa splendeur soit aveugle... La vie est ce qui est pour Lui et la mort est ce qui tend à sa perfection. »

L'auteur du *Tarīqat ul Haqīqat* décrit ensuite en termes allégoriques une discussion entre la Sagesse et la Folie :

« Aujourd'hui, raconte-t-il, une discussion étonnante a eu lieu entre la Sagesse (kh*irad*) et la Folie (*junūn*). La Sagesse dit : Viens de façon que je puisse construire. La Folie répliqua : Où est la destruction ? La Sagesse fit de son mieux pour l'amener à la prudence, mais la Folie n'y voyait qu'humiliation. La Sagesse voulait aller vers le profit ; la Folie, vers la perte. La Sagesse narra une histoire d'élévation et de dignité, et la Folie conta des histoires de poussière et d'humiliation... La Sagesse songeait à la Kaaba, alors que la Folie faisait sonner les cloches dans le temple. La Sagesse récitait des prières et la Folie attachait un *zunnār*. La Sagesse avait un rosaire à la main, cependant que la Folie avait une chaînette d'anneaux dans le cœur. Peu à peu, la

Sagesse fit tomber la corde de sa main et la Folie sortit sa tête du monde de l'insanité et s'en alla tout droit dans le désert de l'anéantissement (*fanā*). Lorsqu'elle fut sortie d'elle-même, elle jeta à l'eau toute la bibliothèque de la Sagesse et il ne resta plus aucun arrangement dans l'ordre de la Sagesse...

« La Sagesse était dans la perfection de l' « être » et la Folie dans l'extrême du « néant ». La Sagesse offrait le *namāz* et la Folie adorait des idoles. Mais comment la Sagesse peut-elle se mettre en balance avec la Folie ? L'une est goutte, l'autre rivière; l'une est atome, l'autre soleil. Lorsque la rivière de la Folie échauffe ses vagues, elle réduit l'étreinte de l'ouragan de la Sagesse à une goutte ; et lorsque le soleil de la Folie luit, l'eau coule des jolies joues de la Sagesse. »

La deuxième catégorie des œuvres de Dārā consiste en biographies et en propos des saints, mais n'en traduit pas moins les propres tendances et préoccupations de l'auteur. A ce groupe appartiennent : 1° le *Sakīnat ul Awliyā* (1), traité sur les biographies des Saints, et 2° le *Hasanāt ul Ārifīn* (connu aussi sous le titre de *Shatahāt* (2). Voici comment l'auteur explique lui-même les raisons qui l'ont amené à compiler ces ouvrages :

« Parfois, dans un état d'extase et d'enthousiasme, je prononçais des paroles qui comportaient les vérités et la connaissance les plus hautes ; certains individus sordides et vils, ainsi que des dévots secs et insipides, à cause de leur étroitesse, me blâmaient et m'accusaient d'hérésie et de négation (*inkār*). C'est à cause de cela qu'il me vint l'idée de réunir les propos des grands croyants dans l'unité, des saints et de ceux qui ont acquis la connaissance de la Réalité, car ils sont les meilleurs des créatures..., de sorte que cela puisse servir d'argument probant pour ceux qui sont *Dajjāl* sous l'aspect du Christ, Pharaon avec les qualités apparentes de Moïse et *Abū Jehl* (3) s'intitulant adepte de Mahomet. »

(1) Br. Mus. Rieu, Catalogue of Manuscripts, 6 R. 223.

(2) Ed. par Mujtabāi Press, Delhi.

(3) *Dajjāl*, antéchrist ; selon la tradition islamique, il viendra dans le monde à la veille de la destruction finale annoncée par le Coran. Abu Jehl, chef de la tribu païenne des Koraïchites, ennemi de Mahomet, son neveu.

Comme tous les autres Soufis, Dārā Shikūh croyait que le Prophète avait communiqué des doctrines ésotériques au seul Alī. Il cite à ce propos les paroles de l'Imām Zain al Ābdīn, petit-fils d'Alī : « Je cèle ma connaissance pour que l'ignorant ne soit pas brûlé par les paroles de la vérité. Cette connaissance est particulière ; si je l'exposais, ils diraient que je verse dans l'idolâtrie. Et les Musulmans estimeraient que mon meurtre serait bien fondé. Mon grand-père Alī possédait cette même connaissance. »

La troisième et la plus nombreuse catégorie des œuvres de Dārā comporte des ouvrages qui touchent directement au problème du rapprochement entre les traditions du soufisme et les principes de la théosophie hindoue. Pour atteindre à ce but, l'auteur se sert des meilleures méthodes scientifiques de son temps et fait une étude comparative de la lexicographie de ces deux systèmes pour en arriver, comme nous l'avons déjà signalé plus haut, à une synthèse hindo-islamique à base de mysticisme. Ce groupe comporte les œuvres suivantes :

1° *Risālae Haq Numā* (1), étude du système hindou du Yoga

2° *Majma 'al Bahrain* (2), étude détaillée des termes mystiques des Soufis et des Hindous.

3° *Sirr-i-Akbar* (3), version persane des Upaniṣads avec une introduction et une étude comparative des termes mystiques des Soufis et des Hindous.

4° *Yog-Vāṣiṣṭ*. La traduction de cet ouvrage, faite du temps d'Akbar, était pleine d'erreurs, ce qui engagea Dārā à la reprendre. « Puisque la traduction qui existe de ce livre sacré », écrit-il, « n'a pas été bien profitable aux chercheurs de la vérité, mon désir est qu'une nouvelle traduction en soit entreprise d'accord avec les savants de toutes les sectes, versés dans ce texte. La raison principale qui commande cette noble tâche, c'est que, bien

(1) Publié par le Nival Kishore Press, Lucknow.
(2) Rieu, Add. 18, 404 (British Museum).

que j'aie profité de la lecture de la traduction attribuée au sheikh Faizī, j'ai vu un jour deux saints personnages m'apparaitre dans mon rêve, l'un grand, aux cheveux blancs, l'autre petit et sans cheveux du tout. Le premier était Vāṣiṣṭ, l'autre Rām-Candra ; et comme j'avais lu la traduction, il me donna une tape sur le dos et, s'adressant à Rām-Candra, lui dit : J'étais son frère, car tous deux, lui et moi, nous étions des chercheurs de la vérité. Il demanda à Rām-Candra de m'embrasser, ce qu'il fit avec une exubérance d'affection. Là-dessus, Vāṣiṣṭ donna à Rām Candra quelques sucreries dont je pris et mangeai. Après cette vision, mon désir de faire faire une nouvelle traduction de ce livre devint plus intense. » (1).

5° *Bhagavadgītā* (2). C'est par erreur que la traduction persane de cette œuvre est généralement attribuée à Abul Fazl.

6° *Nādir-al-nukāt* (3), entretien de Dārā Shikūh avec Bābā Lāldās Kabīrpanthī.

Les méthodes de Dārā Shikūh et sa façon de comprendre la philosophie et la pensée hindoues se révèlent clairement dans l'introduction du *Majma 'al Bahrain* et dans le *Sirr-i-Akbar*.

« Je commence par le nom de Celui qui n'a pas de nom », écrit-il au début du premier de ces deux ouvrages, « de Celui qui me sera favorable par quelque nom que je l'invoque. Que de multiples louanges lui soient rendues. Dans les deux frères jumeaux, l'Islam et l'Hindouisme, ces deux points symétriques qui définissent Son visage indéfinissable, apparaît, à les considérer simultanément, la forme de celui qui, séparément, demeure caché. L'Idolâtrie et l'Islam sont les deux colonnes à l'entrée du chemin de l'Unique, qui n'a pas d'égal, qui est en toutes choses et extérieur à toutes choses. Tout procède de Lui. Il est le premier et le dernier. » Après avoir trouvé la réalité des réalités,

(1) Pandit S. Naran ; *Journ. of the Punjab Historical Soc.*, 1912, p. 33.

(2) India Office, ms. persans, Ethe ; n° 1949, col. 1089.

(3) Cl. Huart et L. Massignon, Les Entretiens de Lahore, *J. A.* 1926 (octobre-décembre).

dit-il ensuite, et après avoir pénétré le secret de la religion des Soufis, il a atteint le suprême bonheur ; et de même lorsqu'il eut connu les monothéistes de l'Inde, leurs longues recherches, leurs extrêmes austérités et leur vision pénétrante. Les Hindous, selon lui, sont doués d'une profonde compréhension ; ils ont acquis la connaissance de Dieu. Il se refuse de voir une différence entre l'Hindouisme et l'Islam (1).

L'introduction du *Sirr-i-Akbar* débute par la formule traditionnelle des textes brahmaniques : *Oṃ Çrî-Gaṇeṣāya namaḥ.* L'auteur dit avoir rencontré des hommes savants et pieux appartenant à des sectes et à des religions les plus diverses ; il les a entendus émettre leurs avis sur l'unité de Dieu ; les uns la révèlent en peu de mots, les autres avec beaucoup de détails. Il a étudié le Nouveau et l'Ancien Testament, ainsi que les Psaumes, mais la doctrine de l'Unité exposée dans ces livres ne l'a pas satisfait. Il a découvert ensuite que les monothéistes hindous avaient donné une interprétation explicite de l'unité de Dieu dans les Upaniṣads, cette essence des quatre Vedas. Comme il cherchait la vérité, en quelque langue qu'elle fût exprimée — en arabe, en syriaque, en chaldéen ou en sanskrit — il résolut de réunir toutes les Upaniṣads qui étaient « une mine de monothéisme » et de les faire traduire en persan. Il convoqua à cet effet des savants et des érudits et, avec leur aide, il fit lui-même la traduction, sans rien ajouter ni retrancher et sans obéir à aucun motif égoïste. Il a trouvé dans ces textes l'explication de tous les secrets qu'il cherchait à pénétrer, car ce sont les livres divins les plus anciens révélés à l'homme et la source du monothéisme. Il a trouvé que les Upaniṣads étaient en parfait accord avec le Coran. Il y apprit ce qu'il ignorait et comprit ce qu'il n'avait pas compris (2).

Pour faire ressortir la parenté intime des deux reilgions, Dārā Shikūh, comme nous l'avons déjà signalé, a introduit dans les

(1) *Majma 'al Bahrain*, Introduction. Brit. Mus., Mss. Add. 18404-C.
(2) *Sirr-i-Akbar*; Brit. Mus., Mss., Rieu, Add. 18404.

deux œuvres que nous venons de citer en dernier lieu, une étude comparative des termes employés par les mystiques musulmans et hindous. « Je n'ai vu aucune différence d'investigation et de reconnaissance, sinon une différence de mots », écrit-il dans l'introduction du *Majma 'al Bahrain.* « C'est pourquoi j'ai cherché à établir, de part et d'autre, des correspondances de termes, dont la connaissance est absolument indispensable et utile pour la recherche de la Réalité. » Nous donnons ci dessous la liste des principaux termes islamiques et leurs équivalents hindous, tels qu'on les trouve chez Dārā Shikūh :

TERMES ISLAMIQUES	TERMES HINDOUS
Āfrīdgar	*Brahma*
aitidāl	*prakṛti*
ālam	*loka*
ālam-i-āshomīda	*kāla*
ālam-ī-bihisht	*svarga-loka*
ālam-i-fiza	*antarya-loka*
ālam-i-jahannam	*naraka-loka*
ālam-i-kabīr	*brahmāṇḍa*
ālam-i-zamīn	*bhū-loka*
ālam-i-zāt	*brahma-loka*
Allāh	*praṇava*
anāniyat	*ahaṅkāra*
aql	*buddhi*
ārif	*jñānin*
ārsh	*ạkāça*
ātesh	*tejas*
āwāz	*nāda*
āwāz-i-mutlaq	*anāhata-nāda*
azīmat	*saṃkalpa*
bād	*vāyu*
bar hama va dar hama	*yadākāça*
barkhāstan-i-zikr	*nirvikalpa-samādhi*
bāsira	*loka (= locana)*

darmiān-i-dil	*antaryāmin*
dil-bastan	*dhāraṇā*
firishta	*sura*
guzāshtan-i-nafs	*recaka*
habs-i-nafs	*prāṇa*
hādis	*aja*
hāl	*vartamāna*
haqīqat-i-Muhammadi	*kevala-jñāna*
hasti	*ṣat*
havās	*indriya*
ilm	*vidyā*
irādat-i-azali	*māyā*
ishq	*māyā*
ism	*nāma*
israfīl	*mahādeva*
istighrāq	*samādhi*
istihlāk	*mukti*
jabrūt	*suṣupta*
jan-i-buzurg	*paramātman*
jān-i-jānha	*ātman*
jehl	*avidyā*
jibrāīl	*Brahmā*
kashīdan-i-nafs	*pūrak*
khāk	*pṛthvī*
khātir	*cit*
lāhūt	*tūrya*
lāmesa	*sparça*
majma-i-anāsir-i-hasti	*hiraṇyagarbha*
majma-i-arwāh	*kaivalya-jñāna*
majma-i-kasīf	*prajāpati*
malakūt	*svapna*
mashghūli	*upāsanā*
māzi	*bhūta*
mêhv	*savikalpa*
Mīkāil	*Viṣṇu*
movakkil	*devatā*

movakkil-i-Ibqa	*Viṣṇu*
movakkil-i-Ifna	*Maheça*
movakkil-i-Ijād	*Brahma*
muhit-i-anāsir	*mana ākāça*
muhit-i-maujūdat	*bhūtākāça*
nafs	*prāṇa*
nāsūt	*jāgṛti*
nigāh dashtan-i-nafs	*kumbhaka*
nīm zapt-i-havās	*prāṇī*
panj havās	*pañca indriya*
perestish	*arcanā*
qirat bā-āhang	*avagīta*
qiyāmat	*pralaya*
qiyāmat-i-kubra	*maha-pralaya*
qiyāmat-i-sughra	*alpa (?) pralaya*
riyāzat	*tāpasya*
rūh	*ātman*
rūh-i-āzam	*samastātman*
rūh-i-haivāni	*cidātman*
rūh-i-kull	*bhūtātman*
rūh muallaq ba badan	*jīvātman*
rustgāri	*mukti*
rustgāri dar zindagi	*jīvanmukti*
sidrat 'ul muntaha	*bradmaloka*
ṣāheb	*īçvara*
ṣāmia	*çrava (?)*
shaitān	*asura*
shahks-i-kult	*virāṭ*
shāmma	*karman*
sifat-i-fana	*tamo-guṇa*
sifat-i-ibqa	*satva-guṇa*
sifat-i-ījād	*rajo-guṇa*
surūr	*ānanda*
surūr-i-buzurg	*paramānanda*
tarīqa-i-nashastan-i-mashghulī	*āsana*
tark-ī-azīmat	*vikalpa*

tasawwur	*dhyāna*
unsur	*ākāça*
unsur-i-āzam	*mahākāça*
zaīqa	*rasanā*
zapt-i-havās	*jaḍā*
zāt	*nārāyaṇa*
zāt-i-muhīt	*mahākāça*

Dārā Shikūh cite à l'appui de ses idées panthéistes des textes traditionnels et des versets du Coran qu'il interprète à sa manière. Le Coran dit, par exemple (ch. 2, vers. 115), en affirmant l'omniprésence de Dieu : « Où que vous vous tourniez, là est Son visage ». Selon Dārā, ce passage doit être interprété ainsi que suit : Dans quelle direction que vous tourniez votre visage, c'est le visage de Dieu. C'est pourquoi votre visage et le Sien ne font qu'un. De même, il interprète la tradition transmise par le Prophète : « Dieu a créé Adam à sa propre image », dans ce sens que Dieu et l'homme ne sont qu'une seule et même entité. »

Dans son introduction au *Sirr-i-Akbar*, ainsi que dans le *Majma 'al Bahrain*, il applique à l'interprétation du Coran des conceptions de la philosophie hindoue. Le verset « Ceci est dans le livre secret auquel personne ne touche excepté le pur », qui signifie, selon la tradition, que le Coran est le *Lauh-i-mahfūz* (1), la Table gardée dont seuls les anges peuvent approcher, signifierait, selon Dārā, qu'il faut chercher le Coran dans les Upaniṣads. Il essaie ici d'utiliser la ressemblance qui existe entre le sens du mot arabe *maknūn* « secret », et la valeur analogue du mot *upaniṣad*. Les versets « Chacun ici doit passer ; et il durera à jamais le Visage de votre Seigneur qui possède gloire et honneur » (Cor. LV, v. 26), et « Toute chose est destructible, sauf le visage de Dieu » (Cor. XXVIII, v. 88), expliqueraient, selon Dārā, la conception du *Mahākāça*. Les formules qui reviennent sans cesse dans le Coran, telles que *al Fauz 'ul Azīm*, « le grand achèvement »,

(1) Les Musulmans croient à l'existence d'une « Table gardée » sur laquelle Dieu conserve le saint Coran.

et *khāledīna fīha abada*, « ils y dureront à tout jamais », seraient de même une expression de la *mukti* (délivrance), qui est le bien suprême de toute existence.

Chose curieuse, il trouve une explication de la doctrine de la Māyā dans ce texte traditionnel : « J'étais un trésor caché ; je voulus être connu et c'est pourquoi j'ai créé le monde. » Et il ajoute que la première chose créée fut le *citātman* ou le *haqīqat-i-Muhammadī*, la Réalité de Mahomet.

Les explications que Dārā Shikūh donne de tels ou tels versets du Coran sont souvent rien moins qu'acceptables au point de vue des données linguistiques et de la critique du texte. Dans son désir d'identifier le soufisme avec la philosophie hindoue, il cherchait à utiliser le moindre mot, la moindre nuance de sens qui se présentaient à son esprit et tirait volontiers d'amples conclusions de la ressemblance partielle qu'il trouvait entre le Coran et les livres de l'Inde. Ne dit-il pas explicitement dans son *Majma 'al Bahrain*, que le principal objet de ses études a été d'établir une synthèse spirituelle entre l'Islam sous son aspect soufi d'une part et les principes essentiels de l'Hindouisme, d'autre part ?

Dārā Shikūh dut payer de sa vie son attachement aux idées mystico-humanitaires du soufisme. Certes, en le faisant mettre à mort après la défaite de Samugarh, Aurangzèb avait surtout obéi à des motifs politiques ; cependant, le témoignage de certains historiens de l'époque révèlent, quelquefois sans parti pris, les sentiments qu'inspirait aux Musulmans orthodoxes le soufisme panthéiste de leur prince. L'*Ālamgīrnāma* décrit, en termes suivants, l'hérésie de Dārā Shikūh :

« Dārā Shikūh, dans ses derniers jours, ne se borna pas à la libre-pensée et aux notions hérétiques qu'il avait adoptées sous le nom de Tasawwuf (soufisme), mais manifesta un penchant pour la religion et les institutions des Hindous. Il était constamment en compagnie des brāhmanes, des yogis et des sannyāsins et considérait ces vils prédicateurs d'erreurs comme de véritables et doctes maîtres de la sagesse. Il considérait leurs livres, qu'ils

nomment *Bed*, comme la parole de Dieu révélée par le ciel, et les appelait anciens et excellents. Il était à tel point dans l'erreur au sujet de ces *Bed*, qu'il faisait venir des brāhmanes et des *sannyāsis* de toutes les parties du pays, leur témoignait beaucoup de respect et d'attention et les employait à traduire le *Bed*. Il passait tout son temps à ce travail impie et consacrait toute son attention au contenu de ces misérables livres. Au lieu du nom sacré de Dieu, il avait adopté le nom hindou *Prabhū*, que les Hindous considèrent comme sacré, et il faisait graver ce nom en caractères hindis sur des bagues ornées de diamants, de rubis, d'émeraudes, etc. Sous l'effet de ces opinions perverses, il abandonna les prières, les jeûnes et les autres obligations imposées par la Loi. Il devint évident que si Dārā Shikūh obtenait le trône et établissait son pouvoir, les fondements de la foi seraient menacés et les préceptes de l'Islam changés en mécréance et en judaïsme. » (1).

Même *Khafī* Khān, réputé par son impartialité, parle de Dārā Shikūh en ces termes :

« Il avait acquis une mauvaise renommée pour s'être imbu de principes hérétiques des Soufis. Il avait déclaré que la mécréance (*kufr*) et l'Islam étaient des frères jumeaux et avait écrit des traités sur ce sujet ; il s'était lié avec des brāhmanes et des *gosains* (sādhus). » (2).

Accusé d'hérésie, de panthéisme à outrance et de penchants pro-hindous, Dārā Shikūh fut exécuté en 1659 A. D., en vertu d'une *fatwa* prononcée par de célèbres docteurs de l'époque. Sa mort et le triomphe de son frère Aurangzêb constituent une des pages les plus tragiques de l'histoire de l'Inde. L'avènement d'Aurangzêb fut une victoire de l'orthodoxie et porta un coup très grave au rapprochement des deux religions.

Il convient de noter que Dārā Shikūh avait été intimenent lié avec Sarmad, le fameux Soufi anarchiste de Delhi. Niccolao Ma-

---

(1) Mirza Muhammad Kāsim ; Elliot, vol. VII, p. 179.

(2) *Khafī* Khān ; Lobabut Tawārīkh ; *ibid.*, p. 214.

nucci, dans sa *Storia do Mogor* (1), affirme que Sarmad était d'origine juive et athée. Dārā l'aurait beaucoup aimé et fréquenté. D'après le témoignage de l'auteur du *Dabistān*, Sarmad croyait à la métempsychose et mettait les saints au-dessus du Prophète. Pour les auteurs plus tardifs, il était Arménien et anarchiste et se plaisait à tout instant à enfreindre les préceptes sacrés du Coran.

Il y a lieu de croire, nous semble-t-il, que Sarmad fut, lui aussi, un Soufi d'opinions avancées, qui avait subi l'influence directe de la philosophie du Yoga. Comme les autres yogis, il avait coutume d'aller nu ; des prêtres lui ayant reproché l'obscénité de cette conduite, il aurait répondu par cette stance :

Bālāe khushe karda chaunīn past marā,
chashme ba do jām burdā az dast marā
ū dar baghale manast o man dar talabash,
duzde ajabe birahna kard marā.

« Une hauteur charmante m'a rendu si bas ; des yeux portant deux coupes m'ont mis hors de moi. Il est dans le creux de mon aisselle et je suis à sa recherche ; quel voleur étrange m'a mis à nu ? »

L'empereur Aurangzêb lui ayant adressé le même reproche, il aurait de même répliqué :

Ān kas ke tura kāre jahan bāni dād
mā ra hama asbābe parishānī dād.
poshānd libās har kara aibe dīd
beaibān ra libāse uryānī dād (2). *h*

« Celui qui t'a conféré l'œuvre de gouverner le monde nous a donné toutes sortes de raisons d'embarras. Il a couvert de vêtements ceux en qui il voyait un défaut ; à ceux qui sont sans défaut, il a donné le vêtement de la nudité. »

(1) Trad. anglaise de William Irvine, vol. 1, p. 223.
(2) Abdul Wali, J. A. S. Bengal. 1924, p. 112.

Les opinions mystiques et hérétiques de Sarmad ne purent être tolérées après la mort de son ami et protecteur, d'autant plus qu'il fut soupçonné de tremper dans un complot contre Aurangzêb. On l'accusait aussi d'avoir hautement prophétisé que Dārā Shikūh succéderait à Shāh Djehān sur le trône de l'Inde. Aurangzêb fit convoquer un conseil de docteurs, présidé par le mullah Sheikh Abdul Qavî, pour juger les propos hérétiques et la conduite illicite de Sarmad. L'empereur assista en personne au procès. Sarmad fut accusé, entre autre choses, de ne réciter que la première partie de la formule : *Lā ilāha*, « il n'y a pas de Dieu » et d'en supprimer à dessein la deuxième partie : *Ill allāh* « excepté Allah ». A quoi l'accusé répondit qu'il aurait été un simple hypocrite s'il énonçait « le positif », alors qu'il n'avait pas encore entièrement franchi le stade du « négatif ». On incrimina aussi ces stances qu'il aurait écrites et dont la tendance était nettement anti-orthodoxe :

Ham mutīe furqānam ham qashisho rahbānam,
rabbie yahūdānam kāfiram Musalmānam.

. . . .

ānkas ke sirr-i-haqīqatash bāwar shud
khud pahintar az sipahre pinhāwar shud.
mullah gûyed ke bar shud Ahmed ba falak
Sarmad gûyed Ke falak ba Ahmed dar shud (1).

« Je suis obéissant au Coran, mais je suis aussi un prêtre hindou et un moine chrétien. Je suis un rabbi juif. Je suis un infidèle autant qu'un Musulman. »

« Celui qui croit au secret de la Réalité gagne plus d'expansion que le vaste firmament. Le mullah dit qu'Ahmed est monté au ciel; Sarmad dit que le ciel lui-même est entré dans Ahmed. » (2).

Selon le *Dāghistāni*, Aurangzêb aurait également rappelé à Sarmad que sa prophétie relative au règne de Dārā Shikūh ne

(1) *Ibid.*

(2) Sarmad fait allusion à la tradition orthodoxe relative à l'ascension de Mahomet au ciel.

s'était pas réalisée, à quoi le Soufi aurait répliqué : « Dieu lui a donné la souveraineté éternelle, et ainsi ma promesse n'a pas été fausse. » (1).

Sarmad n'ayant fourni à ses accusateurs aucune explication qui pût les satisfaire, il fut reconnu coupable d'apostasie et condamné à mort. Selon le *Tazkira*, lorsque le bourreau s'approcha de lui, le glaive nu à la main, il l'entendit réciter la stance suivante :

Rasīda yār uryān têgh īn dam
ba har range ke āī mi shanāsam.

*
* *

shôre shud o az khuabe adam chashm kashidêm
dīdem ke bāqīst shabe fitna ghunudêm (2).

« Cette fois le bien-aimé est venu avec un glaive nu. Nous Te reconnaissons sous quelque couleur que Tu viennes. Il y eut un bruit et nous nous réveillâmes du sommeil de l'éternité ; voyant que le règne de la méchanceté continuait, nous fîmes de nouveau un somme. »

Āqil Khān, le chroniqueur de la cour d'Aurangzèb, raconte qu'on a entendu Sarmad réciter les paroles que voici :

Uryānie tan būd ghubāre rahe dôst
ān nīz ba têgh az sare ma va kardand

*
* *

sar burīda az tanam shôkhe ke ba ma yār būd
qissa kôtah kard warna darde sar bisyār būd.

« La nudité du corps était la poussière du chemin de L'Aimé. Cela même ils l'ont séparé par le glaive de notre corps... La

---

(1) *J. A. S. Bengal*, 1924, p. 115.
(2) *Ibid.*

coquette qui avait été aimable à notre égard, a séparé la tête de notre corps. Il a coupé net l'histoire, sans quoi j'allais avoir un violent mal de tête. »

Shāh Asadullāh rapporte une autre version des dernières paroles de Sarmad :

Umrêst kê āwazāe mansūr kuhan shud
man az sare nāu jalwa diham dar o rasan rā (1)

« Depuis des siècles, la gloire de Mansūr a vieilli; je vais illuminer la potence et la corde avec une nouvelle tête. »

L'ami de Dārā Shikūh fut exécuté en 1071 de l'Hégire (1661 A. D.), quelque deux ans après le prince. Il a été enterré juste en face du grand Jami Masjid de Delhi. Le peuple a gardé un pieux souvenir de « Sarmad le martyr » (*Sarmad* Shahīd) et son tombeau continue d'attirer des foules de pélerins.

Abstraction faite de toutes les légendes qui se sont accumulées autour de son nom, Sarmad fut, sans nul doute, un homme de vaste culture et d'ample érudition. Il écrivit en persan des poésies d'une élégance exquise où se révèle sa vision pénétrante et sa tolérance. Ses idées philosophiques trouvent une expression éloquente dans son *Rubāyiāt*, dont voici quelques extraits caractéristiques (2) :

Āsḥiq o ishq o but o butgare ayyār yakêst
Ka 'ba o dair o masjid hama jā yār yakêst.
gar dar āī ba chaman wahdate yakrangi bīn.
Ke vān āshiq o māshūq o gul o khār yakêst.

« L'amant et l'amour, l'idole et l'habile fabricant d'idoles ne font qu'un. Dans la Kaaba, le temple et la mosquée, partout l'ami est le même. Si vous venez au jardin, vous vous apercevrez de l'unité des couleurs. Là, l'amant et l'aimée, la rose et l'épine ne font qu'un. »

(1) *Ibid.*
(2) *Rubāyiaāt-i-Sarmad*; éd. de l'Ahmedi Press, Delhi.

Shāh e shāhānêm zāhid chūn to uryān nêstam
zauq zauqe shôrisham lêkin parishān nêstam.
but-parastam kafiram az ahlê īmān nêstam
sūê masjid mirawam amma musalmān nêstam.

« Je suis le roi des rois, ô pieux ; je ne suis pas nu comme vous. Je suis un tumulte de désirs, et cependant je ne suis point embarrassé. Je suis un adorateur d'idoles et un infidèle (*Kāfir*), je ne suis pas du nombre des croyants. Je vais vers la mosquée, mais je ne suis pas un Musulman. »

Sarmad dar dīn ajab shakaste kardī
īmān fidāe chashme maste kardī
ba ijz o niyāz jumla naqde khud ra
raftī o nisāre but peraste kardī.

« Sarmad, tu as fait une brèche étrange dans la religion. Tu as sacrifié ta foi pour des yeux ivres. En toute faiblesse et humilité, tu es allé et tu as sacrifié tout ce que tu avais aux adorateurs d'idoles. »

Sarmad ba jahān basê nikônām shudī
az mazhabė kufr sue Islām shudī.
Ākhir che khatā dīdī az Allāh o rusul
bargashta murīde Lachman o Rām shudī.

« Sarmad, tu as eu une grande renommée en ce monde. De la religion des infidèles tu es venu à l'Islam. Après tout, quel défaut as-tu trouvé dans Dieu et dans les Prophètes pour que tu t'en sois détourné et que tu sois devenu un disciple de Lakṣmana et de Rāma ?»

*
* *

Les relations intimes entre Dārā Shikūh et l'auteur du *Rubāyiaāt* sont attestées, dit-on, par leur correspondance. Voici la lettre du prince (1) :

(1) *J. S. Beng*, 1924. — On regrette que l'éditeur de ces précieux documents se soit cru dispensé d'en indiquer la source.

« Maître et Guide, tous les jours j'avais l'intention d'offrir mes services, mais je ne l'ai pas encore mis en pratique. Si je suis « Moi », pourquoi suspendre mon intention? si je ne le suis pas, ce n'est pas de ma faute. Si le meurtre de l'imām Husain a été dû à la volonté divine, qu'est donc *Yazīd* dans la matière ? et si cela eut lieu contre la volonté divine, quel est le sens (du verset) : Allāh fait ce qu'il veut et ordonne ce qui lui plaît ? Le Prophète élu alla faire la guerre aux infidèles et les armées de l'Islam furent battues. Les savants superficiels disent que ce fut une leçon de patience. Celui qui a fini n'a besoin d'aucune leçon. »

Sarmad répondit : « Cher, ce que nous avons appris, nous l'avons oublié, sauf la parole de l'ami que nous répétons. »

*
* *

Après la mort de Dārā Shikūh, ses idées ont été reprises par les poètes mystiques de langue urdu, qui furent, invariablement, des hommes d'une grande largeur d'esprit, libres de tout préjugé sectaire. Citons, parmi les plus remarquables, le poète soufi Mirza Jān-i-Jānān Mazhar, né en 1113 de l'Hégire (1701 A. D.), mort en 1195 (1781). Dans ses lettres à l'un de ses disciples, il prodigue tous les trésors de son érudition et de son intelligence pour prouver que les Hindous qui possèdent des livres révélés et des prophètes, ne sauraient être compris dans la catégorie des « infidèles ». Et il cite à l'appui ces versets du Coran: « Et il n'y a pas de peuple parmi lequel un avertisseur ne fût envoyé ». « Et chaque nation eut un apôtre ». Selon le poète, « La Miséricorde divine, au commencement de la création du genre humain, envoya un livre nommé Bed (Veda) qui est en quatre parties, destiné à régler les devoirs dans ce monde ainsi que dans la vie future, contenant des informations sur le passé et le futur (et révélé) par l'intermédiaire d'un ange ou esprit divin nommé Brahma, qui est tout-puissant et en dehors de la création de l'univers. » Les six systèmes de la philosophie hindoue, affirme-t-il, les lois et la science, de quelle école hindoue qu'elles procèdent, sont unanimes en ce qui concerne la foi dans

l'unité du Dieu suprême et la récompense pour les bonnes actions. Il parle avec admiration de ces grands chercheurs du Savoir.

Chose curieuse, Mazhar va jusqu'à justifier l'idolâtrie dans laquelle, à l'instar de ses prédécesseurs, il voit un moyen efficace de concentration mentale. Il y a, selon lui, des anges et les âmes de certains individus parfaits, qui, après avoir cessé d'exister en ce monde, exercent leur pouvoir et leur influence ; d'autres, tels que les *khiḍr*, restent éternellement vivants et leur pouvoir s'exerce dans le monde « de la création et du désordre. » Les Hindous ne font que dresser les images de ces êtres puissants pour acquérir, par leur intermédiaire, ce dont ils ont besoin dans ce monde et dans la vie future. Les pratiques des Hindous ressemblent à celles des Soufis qui concentrent leur pensée pour méditer sur la forme des guides spirituels dont ils implorent la faveur. Rāma-Candra et Kṛṣṇa sont aux yeux de Mizra Jān-i-Jānān Mazhar, des prophètes qui ont conduit les peuples de l'Inde dans le vrai chemin de Dieu.

La communauté d'idées et de coutumes due à l'origine commune des Hindous et des Musulmans de l'Inde a été fortifiée par l'éclectisme des Bhagats et des Soufis qui cherchèrent, consciemment, à rapprocher les deux religions sur des bases mystiques. Ce rapprochement se poursuivit jusqu'au dix-septième siècle. La paix relative dont les peuples de l'Inde ont joui grâce à l'établissement d'un gouvernement central, contribuait aux échanges religieux et culturels entre l'Islam et l'Hindouisme, par l'intermédiaire des Soufis et des Bhagats. L'avènement d'Aurangzêb et l'anarchie qui suivit sa mort, ont marqué un temps d'arrêt dans cette évolution de la pensée religieuse de l'Inde, en modifiant profondément les conditions politiques et sociales du pays. Le jour où le mouvement vers le rapprochement des deux religions s'affirmera de nouveau, ce ne sera plus sur des bases mystiques.

INDEX DES MOTS TECHNIQUES

(Voir aussi pages 183-186)

INDEX GENÉRAL

TABLE DES MATIÈRES

Sceaux. — Imprimerie Marcel Bry.